

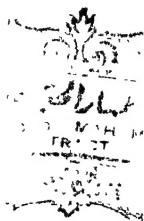
و من بوی که گفته قد اوتی خیر اکثرا



در مطبع اوینو گویا پل مع فرزندان واقع ز زیدی رسید آید کن طبع شد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہر طرح کی حمد و ثنا خداوند بیچون و بے ہمتا کو سنراوا رہے جو ہر ممکن کا جینہدم
 سے عرصہ وجود میں بلا اعانت نمود کر نیوالا ہے۔ اور درو زما تنہا ہی اوس
 برگزیدہ مخلوقات پر نازل ہو جس نے امر رسالت کو اسطرح سے انجام
 دیا ہے کہ جسکی نظیر عقل محال اندیش کے نزدیک بھی محال ہے و نیز ہر اون
 سلام اون آل و اصحاب پر جنہوں نے ہزار جان سے ایمان کو غیر سبھا
 اب یہ خادم علوم محمد نادر الدین مددگار اول عربی مدرسہ دارالعلوم سرکار عالی
 تلمذ مولانا ممدوم النظیم مولوی عبدالحق صاحب خیر آبادی مظللہ العا عرض کرتا ہوں
 کہ علم و دست احباب مدت و راز سے اس امر کے خواستگار تھے کہ فل ایسا
 کے وہ چند مسائل جو منطق کے اعلیٰ کتب متداولہ میں ضننا لائے گئے
 ہیں جنکے سمجھنے میں طلبہ کو سخت دقت ہوتی ہے جیسے مسئلہ جعل و کلی
 طبعی و مسئلہ تشلیک اگر سلیس اردو زبان میں بیان کئے جائیگی جسکو ہر ایک
 طالب علم اچھی طرح سمجھ سکے تو بہت ہی مناسب و موجب شکر ہوگا
 لیکن محرر اوراق حوادث زمانہ کی وجہ سے اونکے ارادہ کے پورا کر نہیں



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کیا کوئی انسان خواہ پیر ہو یا جوان موجودہ اشیاء کی ہستی میں شک کر سکتا ہے
ہرگز نہیں۔ پس وجود کے حقیقی معنی وہ لغوی معنی ہیں کہ جسکی تفسیر فارسی زبان
میں ہستی و بلودن سے کیجاتی ہے۔ اور یہ ایسے علی معنی ہیں کہ ان میں کسی کا خلایق نہیں
ہاں اس امر میں بحث ہے کہ وجود کے کوئی دوسرے معنی بھی ہیں یا نہیں کہ جسکی
تفسیر ماہہ الموجدیت کے ساتھ کیجاتی ہے یعنی وہ امر کہ جس سے یہ معنی ہستی منتزع
ہوں اور اوسکی وجہ سے موجودہ اشیاء پر کوئی اثر مرتب ہو۔

میر باقر داماد کی یہ راہی ہے کہ بجز معنی مذکورہ بالا کے دوسرے معنی کہ جسکی تفسیر
ماہہ الموجدیت کے ساتھ کیجاتی ہے کوئی شے نہیں۔ کیونکہ اوس کا صحیح قول ہے
کہ وجود کے حقیقی معنی ہستی و بلودن ہی ہیں۔ نہ وہ امرو ذات شے سے مثل سواد و بیاض وغیرہ
منضم ہو۔ یا مثل فوقیت یا تحتیت کسی خاص وضع و اضافت کے لحاظ سے ذات شے سے

غدر کرتا رہا جب ان حضرات کا شوق دن بدن بڑھتا گیا اور فرمایش
 روز افزون ہوتی گئی تو ناچار محروا و اراق کے مسائل کو بحسب خواہش
 حضرات موصوف اور زبان میں اس طرح بیان کیا کہ ہر ایک مسئلہ کیساتھ
 اس کے مناسب مبادی بھی ذکر کروئے اور مسائل مذکورہ میں
 جس قدر کہ باہمی اختلافات تھے مع اولہ فریقین بلا اعتراضات جوابات
 ظاہر کئے اور بالآخر مسئلہ میں محاکمہ کے طور پر اپنی رائے بھی
 ظاہر کی علاوہ بریں اس رسالہ میں یہ رعایت بھی کی گئی ہے کہ جماعت
 مولوی فاضل اور مولوی عالم کے امتحانات میں زیادہ تر مفید ہو
 چونکہ میں دارالعلوم بلدہ حیدرآباد فرخندہ بنیاد صانہا اللہ عن الشہ
 والفساد و دولت ابد و از نظام کا ملازم ہوں اس لئے اس رسالہ کو
نظام التحقیق کے نام سے موسوم کیا اور خلوص دل سے
 دعا کرتا ہوں کہ خداوند کریم اس دولت اسلامیہ ابد الابد کو قائم و دائم
 اور چشم بد سے محفوظ و مامون رکھے آمین یا رب العالمین

باقرا حکما کے اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ حقیقت وجود بجز موجودیت و صیروت
مصدری کوئی دوسرا موجودات اشیاء سے قائم منضم یا منتزع ہو نہیں سکتا کہ
اوس کو حقیقت وجود مانا جائے۔

(دوسرے حکما کی رای)

سولے میر باقر داماد کے باقی تمام حکما کا اسپر اتفاق ہے کہ معنی مصدری مذکور
کے علاوہ وجود کے ایک دوسرے معنی بھی ہیں کہ جنکی تفسیر ماہ الموجدیت کیساتھ
یکجاتی ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ وہ کیا شے ہے آیا وہ ہر شے کی
ذات ہے یا اوس سے منضم یا منتزع یا اوس شے کا جاعل کے ساتھ کوئی ایسا خاص
ارتباط ہے جسکی وجہ سے ذوات اشیاء پر آثار مرتب ہوتے ہیں اور صیروتہ مصدرا
منتزاع و حمل موجود کا مصداق ہے۔

شیخ ابو الحسن اشعری کی یہ لای ہے کہ وجود بمعنی مذکور ہر شے کی نفس ذات ہی ہے
یعنی واجب میں ذات واجب کا عین اور ممکن میں ذات ممکن کا عین اور ہر شے کی
ذات ہی منتزاع موجودیت و آثار ہے۔

باقی متکلمین کی یہ رای ہے کہ وہ ایک بسیط صفت ہے کہ ذات ہر شے سے منضم ہے
لیکن وہ صفت بسیط واجب میں اوس کا ذاتی مقتضا ہے اور ممکن میں باقتضای جب

منتزع ہو۔ کما قال فی الافق البین لیس الوجود حقیقۃ الانفس الموجودۃ بالمعنی المصدر
ای صیورۃ نفس الماہیۃ فی ظرف ما۔ لا معنی ما ینضم الی الماہیۃ او ما ینتزع منها
فہی جعل مناط الصحة انتزاع الموجودۃ وحمل مفهوم الموجود فعل المتحقق انہ لیس فی
ظرف الوجود الانفس الماہیۃ ثم العقل یضرب من التحلیل منتزع معنی الموجودۃ بصیورۃ
المصدرۃ ویصفنا بہ وحمل علیہا علی ان مصداق محل ومطابق الحکم ہوں نفس الماہیۃ
بحسب ذالک الطرف لامر زائد یقوم بہا فیصح المحل۔

میرا قردا ماد کا بیان ہے کہ حقیقت وجود بجز نفس موجودیت اور صیورۃ مصدری
یعنی ماہیت کا ظرف خارج یا ذہن یا نفس الامر میں ہونا کوئی ایسا امر نہیں ہے جو ذات
شیء سے منضم منتزع ہو اس طرح سے کہ موجودیت مصدری اور مفهوم موجود کی صحت
انتزاع کا سبب ہو۔ پس امر محقق یہی ہے کہ ظرف وجود میں (مثلاً اعیان و اذہان
ونفس الامر کے) بجز نفس ماہیت (مثلاً انسان و فرس و غنم وغیرہ) کوئی شیء آخر
نہیں ہے۔ بلکہ عقل ماہیت موجودات سے معنی موجودیت و صیوریت مصدری کو
ایک طرح کی تحلیل سے انتزاع کر کے اوپر اس طرح سے محمول کرتی ہے کہ مصداق
محل اور مطابق حکم (یعنی محلی عنہ) اوس ظرف وجود کے اعتبار سے نفس ماہیت ہی
ہوتی ہے۔ نہ کوئی ایسا امر جو ماہیت سے منضم یا منتزع ہو۔

موجودین اور ممکنات چند بے اصل و حقیقت اعتبارات ہیں۔ لیکن اس وجہ سے
 کہ وہ اعتبار کردہ واجب ہیں۔ آثار و احکام مختلفہ کے مناشی بنتے ہیں۔
 بعض کا یہ مذہب ہے کہ وجود تو ایک ہی ہے۔ لیکن موجود دو۔ ایک جب
 دوسرا ممکن۔ اور ہر ایک کی ذات دوسرے سے علیحدہ ہے۔ لیکن دونوں کا
 وجود واجب کی ذات ہی ہے۔ فریق اول وجود یہ اور فریق دوم شہود یہ کہلاتے ہیں
 حکماء کی اصلی فریق چار ہیں۔ کیونکہ حکیم وہ ہے کہ جسکو حقائق اور حالات
 موجودات کا بقدر طاقت بشری واقعی علم ہو۔ اگر اس کو یہ علم نور اشراق سے
 بلا اتباع رسول وقت کے حاصل ہے تو وہ اشراقی ہے۔ اور اگر یہ اتباع
 نبی وقت حاصل ہے تو وہ صوفی صافی ہے اگر نظر و فکر اور غور و استدلال سے بغیر
 اتباع نبی وقت کے حاصل ہے تو وہ مشائی ہے۔ اور اگر یہ اتباع نبی وقت
 حاصل ہے تو وہ متکلم ہے۔ پہر ہر ایک فریق کے متعدد فرقے ہیں لیکن مسئلہ وجود
 میں چند وجوہ کی کاغذ سے سیر یا قرداماد کی راسی سے میرا بھی اتفاق ہے۔ کیونکہ
 وجود کے حقیقی معنی وہی ہیں جو لفظ وجود سے سب کے نزدیک متبادر ہیں اور متباد
 لفظ وجود سے بجز معنی مصدری کی جسکی تفسیر عربی زبان میں صیورت و کون و ثبوت
 وصول۔ اور فارسی زبان میں ہستی و بودن سے کیجاتی ہے۔ کوئی دوسرا امر نہیں

اور واجب میں مثل اور صفات واجب کے لایعین ولا غیر ہے اور ممکن میں غیر ذات ممکن ہے۔

اشراقین کا یہ مسلک ہے کہ وجود بمعنی ثنائی کلی مشکک ہے جو بحال و نقصان متفاوت المراتب ہے۔ یعنی کمین واجب کمین ممکن۔ کمین جو ہر کیسے عن من حکمای مشائین کا یہ خیال ہے کہ وہ وجود واجب کا عین ذات ہے اور ممکن میں ذات ممکن کا غیر۔

ان کے کئی فریق ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ ممکن میں وہ ایک بسیط شخصی صفت ہے جو ہر ہر فرد ممکن سے منضم اور بذاتہ متعین ہے۔

اور بعض کا یہ مذہب ہے کہ وہ ایک متکثر الافراد کلی ہے جس کا ایک ایک فرد ممکن کے ایک ایک فرد سے منضم ہے۔

اور بعض کی یہ راہی ہے کہ وہ ایک خاص ارتباط ہے جو ذات ممکن کو ذات واجب کے ساتھ حاصل ہے۔

بعض حکمای متاخرین اور صوفیہ صافیہ کا یہ مشرب ہے کہ وجود واجب ہو یا وجود ممکن۔ ذات واجب ہی ہے۔ لیکن صوفیہ کے بھی دو فریق ہیں۔ ایک فریق کہتا ہے کہ مثل وجود موجود بھی واحد حقیقی ہے یعنی مجرد ذات واجب کوئی شی

لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اشتراقیں کی راہی بھی شیخ کی راہی کے
 خلاف نہیں کیونکہ کہیں جو ہر کہیں عرض کہیں واجب بجز اس کے کہ وجود میں
 حقائق اشیا ہو کیونکہ تصور ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ انضمام اور انتزاع اور
 جزئیت وجود کے تو وہ قائل نہیں ہیں۔ پس ہستی و بے ہستی کے معنی واحد و بسیط
 مختلف حقائق اور مقابین اشیا سے کیونکہ بلا تفاوت منتزع ہو سکتے ہیں جب تک
 منشاء انتزاع بھی سب میں ایک ہی نہ ہو۔

(شبہ دوم)

اگر مشائیہ اور دوسرے متکلمین کی راہی کے مطابق وجود بمعنی مابہ الوجودیت
 ذات ممکن یا ذات واجب سے منضم یا منتزع مانا جائے تو ضروری انضمام انتزاع
 سے پہلے منضم الیہ کا موجود و متعین ہونا لازم آئے گا کیونکہ معدوم شی سے انضمام
 و انتزاع کسی شی کا غیر متصور ہے۔ جب ذات واجب و ذات ممکن منضم الیہ قرار

اگر گنا جائے کہ منشاء انتزاع وہ کلمہ کلی جو مراتب اعتبار سے تفاوت اور ذات کے اعتبار سے واحد ہے۔ تو
 کہا جائیگا کہ ہر اک مرتبہ بلا تفاوت ہستی و بے ہستی و امتیاز و تمیز کے معنی انتزاع کیے جاسکتے ہیں اگر مراتب تفاوت
 ہو تو کیونکہ یہ انتزاع بلا تفاوت تصور ہوتا۔ کیا کوئی شک کر سکتا ہے کہ معنی ہستی و امتیاز بے ہستی و بے ہستی و بے ہستی
 و غم و غم و غیر ہر ایک سے علیحدہ علیحدہ بلا تفاوت منتزع نہیں ہو تو ہرگز نہیں تو معلوم ہوا کہ نفس ہستی
 و بے ہستی کے انتزاع میں تفاوت نہیں پس ضروری منشاء انتزاع بھی تفاوت نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروضہ ہے ۱۲

اور وجود کے وہ معنی کہ جسکی مابہ الوجودیت کے ساتھ تفسیر کی جاتی ہے ایک محض
قرار داد امر ہے جسکی کوئی اصل و حقیقت نہیں اور اس کے مان لینے میں بہت
شبہات وارد ہوتے ہیں۔

(شبہ اول)

اگر شیخ ابوالحسن اشعری کی رای کے مطابق وجود بمعنی مذکور ہر موجودی کی ذات کا
عین مانا جائے تو لازم آئے گا کہ واجب و ممکن ممکنات کے درمیان وجود اور تشخص
اور ذات کے اعتبار سے کوئی فرق و امتیاز نہ ہو کیونکہ اس رای کے مطابق تنوین
ایک ہی ہیں اس لیے کہ وجود و تشخص سہم عین ہیں یا مساوق اور مساقت بذاتیت
غیر ممکن ہے۔ کیونکہ مساقت اس کو کہتے ہیں کہ دو امر کسی مرتبہ میں بھی ایک دوسرے
سے منفک نہ ہو سکیں اور یہ سحر عینیت کے غیر متصور ہے۔ اور وجود تو عین ذات
مان ہی لیا گیا ہے پس تشخص بھی مثل وجود ہر ذات موجود کا عین ہی ہو گا تو اس
تقدیر پر موجودات کی تمیز ایک دوسرے سے کیونکر متصور ہو سکتی ہے اور ہر ایک کا دوسرے
تشخص کی وجہ سے امتیاز کیونکر ہو سکتا ہے کیونکہ منشاء موجودیت و امتیاز سب میں ایک ہی ہے۔

۱۔ اگر کہا جائے کہ ذات موجودات متعدد اور باہم متباہن اور غیر عین ہیں اور ولیا ہی ذات واجب ذات ممکن پس میں ذات
کا اعتبار سے فرق و امتیاز ہو گا اور وہی ذات وجود و تشخص سے پس میں وجود و تشخص کی جہت سے بھی تمیز کی تو یوں جو
دیا جائے گا کہ ہستی و وجود و دیر جو معنی و اعداد و بسیط ہیں متباہن ہستیا و ذات مختلفہ سے ملا تفاوت کیونکہ متفرع
ہو سکتے ہیں۔ پس ضروری وہ منشاء انتزاع سب ہستیا میں واحد ہی ہو گا اور کل موجودات تشخص حقیقت ہو گا اور یہ صحیح خیال

میں ثابت ہے کہ علیت و معلولیت وجود ہی کی شان ہے کیونکہ یہ امر ظاہر ہے کہ بلا وجود کے کوئی شے کیونکر علت و معلول ہو سکتی ہے۔ پس ذات واجب ضروری قبل اس وجود کے جو معلول ہے اسی وجود کے ساتھ موجود ہوگی یا وجود آخر کے ساتھ جو اس وجود پر مقدم ہے۔ در صورت اول وہی وجود علت ہوگا اور معلول پس تقدم اشی علی نفسه لازم آئے گا جس کا نام دور ہے اور در صورت ثانی وہ وجود آخر بھی وجود اول کی طرح ذات واجب کا مقتضا ہوگا۔ پس ضروری ذات واجب اس وجود آخر کی بھی علت ہوگی اور اس لحاظ سے کہ علیت اور معلولیت شان وجود ہے تو ضرور ذات واجب بوجود آخر موجود ہوگی۔ پس اسی طرح ہر ایک وجود سے وجود آخر سابق ہوگا الی غیر النہایت۔ پس قطع نظر سے ایک ذات غیر تنہا ہی وجودات موجود ہو جو فی نفسه محال تسلسل متحمل بھی لازم آئیگا

(شہنہ پنجم)

ماہر الموجدیت سے دو امر مراد ہو سکتے ہیں۔ ایک وہ جو مفہوم موجود کا مصداق اور ہستی و بلودن کے انتراع کا منشا ہو۔ اور دوسرا وہ ہستی شے کی علت ہو۔ یہ ظاہر ہے کہ کسی امر انتزاعی کا منشا اور اس امر انتزاعی کا عین حقیقت نہیں ہو سکتا ورنہ یہ لازم ہوگا کہ فقیہ اور تحقیق جو سما اور ارض سے منتزع ہوتی ہیں سما اور

دی گئی تو اس کا اور ایک وجود (سوا سی وجود انضمامی و انتزاعی کے ہونا لازم آئیگا۔ اور اس صورت میں پہلا وجود اور تعین (وجود منتشر عنہ یا منضم الیہ) یا تو تعین وجود ثانی (وجود انضمامی و انتزاعی) ہوگا یا غیر بتقدیر اول دور۔ اور بتقدیر ثانی تسلسل متحیل لازم آئے گا۔ پس انضمام و انتزاع وجود بھی محال ہوگا۔

(شبہ سوم)

اگر وجود کے کوئی دوسرے لیے معنی مافی الجائین کہ جن سے اشیاء کی موجودیت ہو تو ضروری وہ بھی اور اشیاء کی طرح موجود ہوں گے کیونکہ جنو معدوم ہی اس سے اور اشیاء کا وجود کیونکر متصور ہو سکتا ہے۔ پس اس وجود کے لیے بھی ضرور وجود آخر ہوگا اور اس وجود کے لیے بھی وجود آخر اور اسی طرح سے ہر وجود آخر کے لیے وجود ہوگا۔ کیونکہ ہر ایک منشاء موجودیت ہے۔ پس ایک دوسری صورت سے تسلسل متحیل لازم آئے گا۔

(شبہ چہارم)

اگر وجود واجب باقتضای ذات واجب ہو جیسے شیخ کے سوا دوسرے متکلیف کا مذہب ہے تو ذات واجب ضروری اس کی علت ہوگی کیونکہ صحیح بات یہ ہے کہ اقتضار الشی للشی کے معنی سوا علیت و معلولیت کے اور کوئی نہیں اور فن امور عام

والنار والحوار والارض والسماء والحيوان والنبات والحجر والمدروا الجسم
موجودۃ میں مصداق ہستی و موجودیت و مطابق حکم نفس انسان و مار و نار و
ہوا و ارض و سماء وغیرہ کے سوا کوئی دوسرا امر نہیں ہے۔

جب یہ اثبات ہوا کہ حقیقت وجود بجز معنی صیور و کون و ثبوت حصول
و ہستی و بولدن کوئی دوسرا امر نہیں ہے تو ضرور ہوا کہ مسئلہ جعل جو تحقیق مذکور پر
بنی ہے بیان کیا جائے۔ لیکن اول چند مقدمات کی تمہید علاوہ تحقیق مذکور
کے ایک لازمی امر ہے تاکہ ناظرین کو حق و باطل کی تمیز میں کوئی تردد نہ ہو۔

(مقدمہ اول)

مطلق شی وجود و عدم کے لحاظ سے مجسمہ علی تین قسم میں منحصر ہے۔ واجب
متنوع۔ ممکن سطح کہ عقل سوا ان تین قسموں کی کوئی چوتھی قسم تجویز نہیں کر سکتی۔
(دلیل) اس لیے کہ ذاتی مقتضاشی کا یا وجود ہو گا یا عدم یا نہ وجود ہو گا اور نہ
عدم۔ اول واجب بالذات دوم متنوع بالذات سوم ممکن بالذات۔

(مقدمہ دوم)

ان تینوں سے ہر ایک کا دوسرے کی طرف انقلاب محال ہے اس طرح سے
کہ واجب بالذات ممکن بالذات یا متنوع بالذات ہو جاوے یا ممکن بالذات

ارض اس فوقیت اور تحقیق کی عین حقیقت ہو جائے بلکہ لازم ہوگا کہ جملہ معروضات اپنے عرضیات اور مبادی عرضیات کے عین حقیقت ہوں مثل کائنات و کائنات و ضاحک و ضحک و ماشی و مشی و حرکت و متحرک و غیر لک پس مابہ الوجودیت بمعنی مذکور اگر موجودیت و صیوریت مصدری کی عین حقیقت ہو تو لازم آئے گا کہ جملہ معروضات اپنے انتراعیات کی عین حقیقت ہوں اور یہ باطل ہے۔ پس وجود بمعنی مابہ الوجود کا عین وجود (مصدری) ہونا بھی باطل ہے۔ اور امر ثانی بھی باطل ہے۔ کیونکہ مابہ الوجودیت سے مراد اگر موجودیت شئی کی علت ہو تو لازم ہوگا کہ موجودیت واجب کی بھی کوئی علت ہو اور لبطلان لازم تو ظاہر ہے ورنہ واجب کا ممکن ہونا لازم ہوگا۔ پس مثل لازم ملزوم بھی باطل ہے۔

ان براہین قاطعہ اور حج ساطعہ کے بعد بھی کیا کوئی شک کر سکتا ہے کہ حقیقت وجود (بجبرہستی و بوجدن کے) کوئی دوسرا امر بھی ہو سکتا ہے۔ اور مصداق حمل موجود و مطابق حکم و انفس قوام و تقررات موجودات کے (خواہ وہ قوام ذات کسی کی تاثیر کا اثر ہو یا بذات خود متجوہر ہو) کوئی دوسری شئی بھی ہو سکتی ہے۔ ہرگز نہیں۔ ان دلائل کے ملاحظہ کے بعد کوئی ذی بصیرت اس مذکور میں تردد نہیں کر سکتا اگر وہ اپنی بصیرت سے کام لےوے تو بھی یقین کر سکتا ہے کہ لا انسان موجود یا لا ملار

یا بعد العدم طریقین وجود (جو موجب تغیر و تبدل ہے) کسی پر محض نہیں۔ اگر ذاتی مقتضائے ان اشیاء کا وجود یا عدم ہوتا (جو واجب یا ممتنع کا ذاتی مقتضائے) تو حالت طریقین وجود یا عدم میں اجتماع وجود و عدم جو باہم نقیضین میں ضرور ہی لازم آتا۔ بالجملہ انقلاب واجب بالذات یا ممتنع بالذات ممکن بالذات کی طرف (کہ جسکا استحالہ ادیر بیان ہو چکا ہے) لازم آئے گا۔ پس کیونکہ ان موجودہ موجودات کو جو محل تغیر ہیں واجب بالذات یا ممتنع بالذات تصور کیا جاسکتا ہی پس ثابت ہوا کہ جو شئی متغیر ہے گو وہ کسی طرح سے متغیر ہو ممکن بالذات ہی ہوگی۔

(مقدمہ چہارم)

لفظ امکان کی تعریف سے ظاہر ہے کہ ممکن وہ شئی ہے کہ جس کا ذاتی مقتضائے وجود ہونہ عدم اور اسکی طرف وجود و عدم کی نسبت مساوی ہو پس وہ اپنی ہی ذات سے اس وقت تک کیونکہ موجود یا معدوم ہو سکتا ہے جب تک اس کے وجود کو اسکی عدم پر یا عدم کو اسکی طرف سے ترجیح حاصل نہ ہو بلکہ ممکن کے عدم میں ترجیح کی ضرورت نہیں کیونکہ صرف وجود کے مرجح کا نہ ہونا اس کے عدم کا باعث ہے پس ثابت ہوا کہ وجود ممکن خواہ وہ ممکن ہو یا معدوم بغیر کسی علت مرجح کے غیر ممکن ہے۔

ممتنع بالذات یا واجب بالذات ہو جاوے۔ یا ممتنع بالذات ممکن بالذات
یا واجب بالذات ہو جاوے۔ (دلیل) ان تینوں مواد کو معانی سے
خود ہی ظاہر ہے کہ انقلاب مذکور محال ہے۔ کیونکہ جس کا ذاتی مقتضا وجود ہو
اگر اس کا ذاتی مقتضا عدم بھی ہو اور علیٰ ہذا جس کا ذاتی مقتضا عدم ہو اگر اس کا
ذاتی مقتضا وجود بھی ہو تو ضرور ہے ایک ہی جہت سے اجتماع وجود و عدم جو
باہم نقیضین ہیں لازم آئے گا۔ اور اسی طرح جس کا ذاتی مقتضا عدم ہو یا ذاتی مقتضا
وجود ہو۔ اور پھر اس کا ذاتی مقتضا کوئی بھی نہ ہو یا جس کا ذاتی مقتضا کوئی بھی نہ ہو
اور پھر اس کا ذاتی مقتضا وجود ہو یا ذاتی مقتضا عدم ہو تو صدق ایجاب و سلب
ایک ہی جہت سے (جو باہم نقیضین ہیں) لازم آئیگا اور لطلان لازم تو ظاہر ہے
پس مثل لازم ملزوم کے لطلان میں بھی کوئی شک نہیں۔

(مقدمہ سویم)

یہ موجودہ اشیاء کہ جن کو عالم محسوس و شہادت کہا جاتا ہے تین حال سے
خالی نہیں ہو سکتے۔ واجب بالذات یا ممکن بالذات یا ممتنع بالذات کیونکہ بطلان
شیء بصر عقلی ان تین مواد میں منحصر ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ یہ موجودہ اشیاء واجب
بالذات یا ممتنع بالذات تو نہیں ہو سکتے اس لیے کہ بعد الوجود ان پر طریق عدم

چیز میں ہے وہ لیس آخر کی علت مرج وجود نہیں ہو سکتا۔

(مقدمہ ششم)

جب یہ امر ثابت ہوا کہ ایک ممکن دوسرے ممکن کے وجود کا مرج نہیں ہو سکتا تو ان ممکنات محسوس وغیرہ کی علت مرج وجود وہی ذات ہوگی جس کا ذاتی مقتضا وجود ہو یعنی اوس کا وجود بذاتہ مرج ہو اور اوس کا نام واجب بالذات ہے اور واجب بالذات کے معنی بھی یہی ہیں۔ پس جس قدر عالم امکان ہے خواہ موجود ہو یا معدوم اوس کے وجود کی علت ذات واجب بالذات ہی ہے۔

(مقدمہ ہفتم)

واجب بالذات کی طرف امکان ہی محتاج کرنا لازمی ہے۔ کیونکہ جس شی کی طرف ہست و نیست کی نسبت مساوی ہو ضرور ہی اوسے اپنے تمام ذات میں کسی مرج کی ضرورت ہوگی جیسے کہ اوپر بیان آچکا ہے اور جس کا ذاتی مقتضا وجود ہو یا عدم اوس کو علت مرجہ وجود یا عدم کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور وہ مرج سے بالذات مستغنی ہوگا۔ پس شی کا ممکن بالذات ہونا ہی اوس کے احتیاج الی الجعل کی علت مجبہ

(مسئلہ جمل)

جب ثابت ہوا کہ ذات ممکن مخلوق ہے تو ضرور ہے اوس کے خلق کا بھی کوئی طرز

(مقدمہ پنجم)

ایک ممکن دوسرے ممکن کو وجود کی علت مرجحہ نہیں ہو سکتا کیونکہ جس شی کے وجود کو اوس کے عدم پر نہ بذاتہ ترجیح حاصل ہو اور نہ غیر کی طرف سے تو وہ شی کس طرح سے بذاتہ موجود ہو سکتی ہے بلکہ فی نفسہ معدوم ہوگی کیونکہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ ممکنات میں عدم ہی اصل ہے تو پھر یہ ممکنات ایک دوسرے کے وجود کو اوس کے عدم پر کیونکر ترجیح دے سکتے ہیں اس لیے کہ کسی شی کے عدم پر اوس کے وجود کو ترجیح کے معنی یہ ہیں کہ ہر طرح سے اوس کا عدم ناممکن ہو۔ اور وجود شی کی علت کا عدم بھی اس شی کا ایک نحو عدم ہے۔ پس جب تک یہ نحو عدم بھی محال نہ ہو تو اوس شی کے عدم پر اوس کا وجود کیونکر مرجح ہو سکتا ہے کیونکہ جس سے یہ ترجیح متصور ہے وہ خود بھی نیست و نابود ہے۔

بالکلہ ترجیح وجود کے یہی معنی ہیں کہ جس قدر عدم شی کے پہلو ہوں وہ غیر ممکن ہو جاویں۔ کیونکہ جب تک کسی طرح کا بھی عدم ممکن ہوگا تو عدم ہی اصل ہوگا۔ کیونکہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ ممکن میں عدم ہی اصل ہے اور منجملہ ان عدم ممکنہ کے ایک علت کا عدم بھی ہے۔ پس جب تک کہ وہ بھی متعین نہ ہو لے اوس سے مستلزم کے وجود کو اوس کے عدم پر ترجیح نہیں ہو سکتی۔ پس ثابت ہوا کہ جو خود

کما جاتا ہے۔ دوسرا انسان وغیرہ کا بدون وجود کے اعتبار جو مرتبہ بشرط لاشئ اور ماہیت مطلقہ اور مجردہ ہے۔ تیسرا انسان وغیرہ کا یہ اعتبار کہ وہ متصف بالوجود ہے جو مرتبہ بشرط نشی اور طبیعت مخلوطہ ہے۔

حکامی اشراقین کا یہ مذہب ہے کہ ممکن موجود میں مثل انسان و حیوان و فرس و شجر و حجر و مدر وغیرہ جاعل کی تاثیر کا بالذات اثر نفس انسان و حیوان و فرس و شجر و حجر و مدر وغیرہ ہی ہے جسے ماہیت مرسلہ اور مطلق لاشئ کہا جاتا ہے اور وجود اور خلط ماہیت بالوجود جو ماہیت مخلوطہ اور مرتبہ بشرط نشی ہی بالتبع اثر ہیں اور اسی کا نام جل بسیط ہے کیونکہ تاثیر موثر کا بالذات اثر ایک ہی شئی ہے۔ خواہ بسیط ہو جیسے مار و نار و ہوا و ارض۔ یا مرکب جیسے حجر و شجر و حیوان و انسان خواہ معنی مستقل ہو جیسے گذر یا غیر مستقل جیسے معانی حرفیہ۔

اور حکامی مشائین کا یہ مذہب ہے کہ تاثیر موثر کا بالذات اثر وہ خلط ماہیت بالوجود ہے کہ جسے ماہیت مخلوطہ و مرتبہ بشرط نشی کہا جاتا ہے۔ یعنی مثلاً ماہیت انسان و وجود کا جو باہم خلط واقعی ہے وہ بالذات تاثیر فاعل کا اثر ہے اور ماہیت انسان اور وجود بالتبع اثر ہیں جیسے رنگیز کپڑا رنگتا ہے تو اوس کے فعل کا بالذات اثر وہ صرف کپڑے کا رنگ کے ساتھ متصف ہونا ہے۔

خاص ہوگا اوس طرز کے بیان میں حکمای اشرقتین و مشائین کی رائے مختلف ہیں

(بیان محل خلاف)

اس میں کوئی شک نہیں کہ موجود ممکن کا خلق ایسے فاعل واجب کی تاثیر ہے جسکا اس موجود میں فی نفس الامر کوئی نہ کوئی اثر ضرور ہوگا اور ظاہر ہے کہ اوس موجود میں تین امر ہیں۔ ایک ذات موجود دوسرا اوس کا وجود تیسرا وجود اور ذات ممکن کا باہمی خلط و اقعہ کہ جسے اقصاف ماہیت بالوجود بھی کہا جاتا ہے۔

بیان پر مقصود کی وضاحت کے لیے ایک اور بات بیان کر دینا بھی ضرور ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر شی کے ایک دوسری شی کی نسبت تین اعتبار ہو ا کرتے ہیں مثلاً ثوب ابیض یا اسود میں ثوب کے بیاض یا اسود کی نسبت تین اعتبار ہیں اول نفس ثوب دویم ثوب بے بیاض یا بے سواد سویم مع البیاض یا مع الاسود اول کو مرتبہ لا بشرط شے دویم کو بشرط لاشے سویم کو بشرط اشی کہا جاتا ہے اور مرتبہ اول کو طبیعت مرسلہ اور مطلق اشی اور ثانی کو طبیعت مطلقہ اور مجرّدہ اور ثالث کو مخلوطہ بھی کہتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس انسان موجود و ہوا موجود و نار موجود و حجر موجود و شجر موجود و حیوان موجود و فرس موجود میں بھی تین اعتبار ہیں۔ اول نفس انسان و ہوا و نار و حجر و شجر و حیوان کا اعتبار جسے ماہیت مرسلہ اور مرتبہ لا بشرط شے

اور وہ یہ ہے کہ کسی شی کی ذات کا ذات ہونا یا اوس کے اجزا کا جو اوس کے ذاتیات کہلاتے ہیں ذاتی و جزو ہونا کسی فاعل کی تاثیر سے نہیں ہوتا کیونکہ ذات کا ذات ہونا اور ذاتی کا ذاتی اور جزو کا جزو ہونا ایک ضروری امر ہے۔

اگر یوں کہا جائے کہ انسان کو انسان یا حیوان یا ناطق کس نے کیا ہے تو سوال غلط ہوگا کیونکہ انسان بذات خود انسان اور حیوان اور ناطق ہے۔

اگر کسی فاعل کے فعل سے انسان انسان یا حیوان یا ناطق ہو تو لازم آئے گا کہ انسان اپنی ذات کے مرتبہ میں انسان و حیوان و ناطق نہ ہو بلکہ یہ امر اُس کے مرتبہ ذات سے متاخر ہو جو غیر کی طرف سے اوس کو حاصل ہوا ہے۔ اور وہ اپنی ذات میں نہ انسان ہو اور نہ حیوان و نہ ناطق۔ اگر ایسا ہوگا تو وہ انسان ہی نہ ہوگا۔ کیا یہ ہو سکتا ہے کہ زید مرتبہ ذات میں غیر زید ہو اور انسان غیر انسان۔

پس ثابت ہوا کہ ذات کا ذات اور ذاتی کا ذاتی ہونا بہر حال جاعل نہیں ہوتا اور معمولیت ذاتی غیر ممکن ہے۔

اب ہم بیان کرتے ہیں کہ مشاہد موجود ممکن جیسے انسان موجود ہیں تین امور ہیں۔ اول ماہیت انسان جسے طبیعت مرسلہ اور مطلق اشی کہا جاتا ہے دویم وجود انسان سویم دونوں کا باہمی خلط جسے ماہیت مخلوطہ بھی کہتے ہیں پس ماہیت

یہ امر مذکور فریقین کا محل نزاع اور متنازع فیہ ہے۔ اب دلائل فریقین کا بیان شروع کیا جاتا ہے۔

مشائین کا یہ دعویٰ ہے کہ غلط ماہیت بالوجود تاثیر فاعل کا بالذات اثر ہے ان کے صنف ذیل دلائل ہیں۔

(دلیل اول)

مقدمہ ششم میں ثابت ہو چکا ہے کہ شی ممکن کو جاعل کی طرف پوری احتیاج دلانے والا صرف اسی شی کا امکان ہے۔ اور موجبات کی بحث میں ثابت کیا گیا ہے کہ امکان دوشی کی باہمی نسبت کا بالذات وصف ہے۔ پس جو بالذات موصوف با امکان ہے وہی جمل جاعل کا بالذات محتاج ہے اور جمل جاعل کا بالذات محتاج ہے وہی اوس کے فعل تاثیر کا بالذات اثر ہے پس غلط ماہیت بالوجود (جو ماہیت اور وجود کی باہمی نسبت اور بالذات متصف با امکان ہے) وہی تاثیر فاعل کا بالذات اثر ہو گا اور ماہیت و وجود اوس کا بالتبع اثر ہو گا اور جمل مرکب سے یہی مراد ہے۔

(دلیل دوم)

اس دلیل کی تحریر ایک ایسے مقدمہ پر مبنی ہے جس کا بیان ایک ضروری امر ہے

(دلیل سویم)

پہلی امر ہے کہ کسی شے کے مجبوعہ ہونے میں مجبوعہ اور مجبوعہ الیہ کی مغائرت ضروری ہے ورنہ جعل کا تعلق متصور نہ ہوگا اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ جعل کا تعلق خلط بالوجود سے بالذات اور ماہیت و وجود سے بالتبع ہوتا کہ مجبوعہ و مجبوعہ الیہ کی باہمی مغائرت جو تعلق جعل میں ایک لازمی امر ہے حاصل ہو کیونکہ تعلق جعل میں مجبوعہ اور مجبوعہ الیہ کا ہونا ضروری ہے اور ایک ہی شے مجبوعہ اور مجبوعہ الیہ کیونکہ ہو سکتی ہے۔ اگر نفس ماہیت یا وجود بالذات جعل کا اثر مانا جاوے تو صرف مجبوعہ ہی حاصل ہوگا نہ مجبوعہ الیہ اور خلط کی صوت میں دونوں ہو سکتے ہیں باین طور کہ ماہیت مجبوعہ ہو اور وجود مجبوعہ الیہ اور خلط بالوجود اثر بالذات اور ماہیت وجود بالتبع۔

دلائل اشراقین بر جعل بسیط

دلیل اول

بحث وجود میں ثابت ہو چکا ہے کہ حقیقت وجود بجز معنی مصدری کے جسکی تفسیر فارسی میں ہستی و بودن اور عربی میں صیروت و کون و حصول و ثبوت وغیرہ کی ساتھ کیجاتی ہے اور کوئی دوسرا ایسا امر نہیں جو ماہیت اشیاء سے اس طرح منضم

انسان اگر بالذات تاثیر فاعل کا اثر مانا جاوے تو لازم آئے گا کہ ذات انسان کا ذات انسان ہونا یہ جعل جاعل ہو اور یہ معمولیت ذاتی ہے کہ جس کا استحالة مقدمہ مہمدہ میں ثابت ہو چکا ہے۔

اور علیٰ ہذا القیاس اگر وجود کو بھی تاثیر فاعل کا بالذات اثر مانا جاوے تو وجود کا وجود ہونا بھی جعل جاعل ہو گا اور یہ بھی معمولیت ذاتی ہے کہ جس کا استحالة بیان ہو چکا ہے کیونکہ وجود بھی مثل انسان ایک ذات ہے۔

علاوہ برین وجود ایک انتزاعی اور اعتباری شے ہے جو بالذات تاثیر فاعل کا اثر نہیں ہو سکتا کیونکہ انتزاعیات اور اعتباریات جعل جاعل کا اثر ہونیکے معنی میں ہیں کہ اوں انتزاعیات و اعتباریات کا انتشار بالذات اثر نہ ہوتا ہے پس اگر وجود ماہیت کا باہمی غلط بھی مثل ماہیت اور وجود جاعل کا بالذات اثر نہ مانا جائے تو ممکن کا جاعل سے بالکلہ استغناء لازم آجائے گا کہ جس کا استحالة مقدمہ ششم میں بیان ہو چکا ہے کہ ممکن کا وجود بے جعل جاعل محال ہے۔ پس غلط ماہیت بالوجود یعنی مرتبہ بشرط شئی تاثیر جاعل کا بالذات اثر ہو گا اور ماہیت و وجود اثر بالتبع اور جعل مرکب سے مراد یہی ہے۔ پس ممکن مجعول جعل مرکب ہو گا نہ جعل بسیط۔

کہ اگر نفس باہیت اشیاء انتشار ہستی نہ تو ہستی اشیاء کا نیاب الاغوال ایک
 محض اختراعی امر ہوگا۔ پس اس کو لیے ضرور ہے انتشار انتزاع کوئی دوسرا
 امر ہوگا۔ جو باہیت اشیاء سے منضم یا منتزع یا مبائن ہو۔ مگر ایک مبائن
 شئی کا دوسری مبائن شئی کو لیے انتشار ہستی ہونا ظاہر البطلان ہے کیونکہ زید
 کے وجود سے عمرو کو موجود نہیں کہا جاسکتا اور انضمام و انتزاع وجود کو لیے
 انضمام و انتزاع سے پہلے منضم الیہ اور انتشار کا وجود ایک واجب امر ہے۔
 پس منضم الیہ اور انتشار کا وجود سابق اس وجود منضم و منتزع کا عین ہوگا یا غیر
 بر تقدیر عینیت دور اور بر تقدیر غیریت تسلسل لازم آئے گا۔ تسلسل کی صورت یہ
 ہوگی کہ جب نفس باہیت اور امر مبائن انتشار انتزاع ہستی نہ تو ضرور ہے
 انتشار ہستی اشیاء وہی شق میں منحصر ہوگا۔ منضم ہو یا منتزع اور اس صورت
 میں کہ وہ انتشار ہستی منضم یا منتزع ہو ضرور ہے کہ ان کا منضم الیہ اور انتشار
 انتزاع بھی موجود ہو پھر اس منضم الیہ اور انتشار کے وجود کا انتشار بھی منضم ہوگا
 یا منتزع۔ علیٰ ہذا القیاس لامتناہی امور نفس الامر میں بالترتیب موجود ہونگے
 جس کا نام تسلسل تسلسل تسلسل۔ و دور دونوں محال ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ہستی
 اشیاء کا مصداق و انتشار انکی نفس ذات ہی ہے نہ کوئی امر منضم و منتزع و مبائن

یا منتشر ہو کہ منشاء موجودیت و ہستی اشیا اور مفہوم موجود کے حل کا مصداق
 ہو پس مصداق ہستی و موجودیت صرف اشیا کے نفس ذات بلا لحاظ کسی
 دوسرے امر کے ہوگی۔ اور وہ مفہوم و معنی جس کا مصداق حمل و منشاء انتزاع
 صرف کسی شئی کی نفس ذات ہی ہو تو اس مفہوم کے ساتھ اس شئی کا اتصاف
 اور اس شئی کی ذات کے لئے اس مفہوم کا ثبوت بنفسہ واجب و ضروری
 ہوتا ہے اور جس وصف سے ذات شئی کا اتصاف ضروری و لازمی ہو اس
 ذات کے لئے اس وصف کا ثبوت مجعول یا جعل جاعل نہیں ہو سکتا کیونکہ
 یہ ثبوت بھی مثل ثبوت شئی بنفسہ واجب و لازم ہے۔ پس جیسے ثبوت شئی لنفسہ
 یا جعل جاعل مجعول ہونا غیر ممکن ہے ویسا ہی ماہیت کے لئے ثبوت کا وجود بھی۔
 (جو نفس ذات سے بلا لحاظ کسی دوسرے امر کے منتشر ہے) کسی موثر کی تاثیر
 کا بالذات اثر ہونا محال ہوگا۔ پس اتصاف ماہیت بالوجود ماہیت کے لئے
 واجب بذاتہ ہے اور نیز وجود جو اعتباری شئی ہے کیونکہ موثر کی تاثیر کا بالذات
 اثر ہو سکتا ہے۔ اگر یہ خیال کیا جائے کہ ماہیت من حیث ہی ہے مصداق
 ہستی اور وجود نہیں ہے جس سے یہ لازم آئے کہ وجود کا ثبوت ماہیت کے لئے
 مثل ثبوت ذاتیات کے واجب ہو اور تاثیر موثر کا محتاج نہ تو یوں جواب دیا جائیگا

اور نسبت حلی غیر مستقل بھی کہا جاتا ہے۔ اس مقام پر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ انسان کو اس نسبت کے لحاظ سے ماہیت مخلوق اور مرتبہ بشر طاشی بھی کہیں پس ان تینوں (یعنی انسان و وجود و نسبت باہمی) میں سے کوئی ایک تاثیر موثر کا بالذات اثر ہوگا۔ یا تو انسان ہوگا یا وجود جو انسان کی طرف منسوب ہے۔ یا مخلوق بالوجود یعنی انسان کی طرف وجود کی نسبت حلی ایجابی۔

ظاہر ہے کہ نسبت ایک معنی حرفی غیر مستقل ہے جو بالذات معمولیت کو قابل نہیں۔ مگر ہاں اس کا کوئی منشاء اور مصداق جو ہیئت ترکیبی مذکور کا مفاد ہے بالذات معمول ہو سکتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس وجود بھی ایک اعتباری شے ہے جو بالذات اثر ہونیکے قابل نہیں بجز اس کے کہ اس کا بھی منشاء اشباع بالذات معمول ہو۔ پس درحقیقت وہ منشاء اور مصداق ہی حبل جاعل کا بالذات معمول ہوگا اور وجود و نسبت وجود بالتبع اثر ہوں گے۔

اور وہ منشاء اور مصداق جو ہیئت ترکیبی مذکورہ کا مفاد ہے یا تو نفس ماہیت اشیاء ہی ہوگی بلحاظ کسی دوسری حیثیت کے جیسے انسان و فرس و غنم و مار و نار و ہوا وغیرہ تو اس صورت میں وہی ماہیت اشیاء تاثیر موثر کا بالذات اثر ہوگی اور وجود و نسبت وجود اس کا بالتبع اثر اور اسی تاثیر کا حامل بن جائے گا۔

اور جب وجود و اتصاف بالوجود تاثر مؤثر کا بالذات اثر نہ ٹھہرا تو اس صورت میں اگر ذات اشیا بھی تاثر مؤثر کا بالذات اثر نہ ہو تو ممکن بالذات کا جاعل سے مستغنی ہونا لازم آجائے گا جس کا استحالہ مقدمہ چارم میں بیان ہو چکا ہے کہ ممکن بالذات کی ہستی بے کسی علت مرجحہ کے غیر ممکن ہے۔

پس ثابت ہوا کہ جعل جاعل کا بالذات اثر نفس ماہیت اور ممکنات کی ذات ہی ہوگی۔ اور وجود و اتصاف بالوجود بالتبع اثر ہوں گے اور یہی کا نام جعل بسیط ہے شیخ الاشراق نے بھی ایک دلیل جعل بسیط کے ثبوت پر بیان کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود و اتصاف بالوجود دونوں اعتباری چیزیں ہیں جو مجموعیت بالذات کے قابل نہیں۔ پس ممکن کی ذات ہی تاثر مؤثر کا بالذات اور وجود و غلط بالوجود بالتبع اثر ہوں گے۔ لیکن اس دلیل کا حاصل بھی اسی دلیل سابق کی طرف عائد ہے۔

دلیل دوم

جب یوں کہا جاوے کہ انسان و مار و نر و ہوا و فرس و حجر و شجر و جسم موجود ہیں تو ظاہر اس ہیئت ترکیبی میں تین ہی امر ہیں۔ ایک انسان وغیرہ جسے ماہیت مستلزم کہا گیا ہے اور دوسرا وجود اور تیسرا انسان کی طرف وجود کی نسبت جسے غلط بالوجود

پس وہی ماہیت جبل جاعل کا بالذات اثر ہوگی اور وجود و نسبت وجود بالتبع
اثر ہوں گے اور یہی جبل بسیط ہے۔

(دلیل سوکیم)

جعل بسیط کے ثبوت پر میرا قرداماد کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ میرے پاس
یہ بات ثابت ہے کہ ممکن کی نفس ذات مصداق و مشار صدق وجود ہے
لیکن بحیثیت اسناد الی الجاعل پس ذات ممکن اگر اپنے ذاتی قوام میں
جاعل سے مستغنی ہو تو ضرور ثبوت وجوب میں بھی (جو نفس صیور ت ذات ہے)
اور اتصاف بالوجود میں بھی مستغنی ہوگی جس سے لازم آئے گا کہ ممکن بغیر کسی
علت مرجحہ کے موجود ہو جس کا بطلان ظاہر ہے۔“

پس ممکن کی ذات ہی جاعل کی طرف بالذات محتاج ہوگی اور وجود و
اتصاف بالوجود بالتبع محتاج ہوں گے اور جو جاعل کی طرف بالذات محتاج
ہے وہی جبل جاعل کا بالذات اثر ہے پس ممکن کی ذات ہی تاثیر جاعل کی
بالذات اثر ہوگی اور وجود و اتصاف بالوجود بالتبع ہوں گے اور اسی تاثیر
کا نام جبل بسیط ہے۔“

یا اوس وجود و نسبت کا منشاء نفس ماہیت ہی ہے۔ لیکن اس حیثیت سے کہ وہ جاعل کی طرف مستند ہے یعنی وہ ماہیت مصداق وجود اور نسبت کا منشاء انتزاع ہونے میں جاعل کی طرف مستند ہے۔ اور یہ امر ثابت ہے کہ دوشی کی باہمی نسبت ذات طرفین کے قوام کی فرع ہوتی ہے پس جب تک ماہیت کا قوام جاعل کی طرف نہ ہو لگا تو یہ حیثیت اسناد کیونکر حاصل ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ قوام ذات اور وجود (بمعنی صیورۃ الذات فی ظرف ما) باہم متلازم ہیں لہذا ماہیت کا وجود حیثیت اسناد الی الجاعل سے مقدم ہوگا۔ پس یہ کیسے متصور ہو سکتا ہے کہ حیثیت مذکورہ متاخرہ وجود ماہیت و نسبت وجود کا مصداق اور منشاء انتزاع ہو جائے۔“

اگر یوں کہا جاوے کہ کسی دوسری حیثیت انضمامی یا انتزاعی کو اعتبار سے وجود و نسبت وجود کا مصداق ماہیت ہی ہے، تو کہا جائیگا کہ کل حیثیات انضمامی ہوں یا انتزاعی وجود و قوام حیثیت سے متاخر ہو کر تے ہیں پس متاخر کیونکر مقدم کا منشاء انتزاع اور مصداق ہو سکتا ہے۔ پس ثابت ہو کہ کوئی امر سوا نفس ماہیت اشیاء کے (جیسے انسان و فرس و غنم و بقر وغیرہ) نہایت ترکیبی مذکور کا مفاد اور صدق وجود و نسبت وجود کا منشاء اور مصداق نہیں ہو سکتا

(جواب)

جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ حقیقت وجود بجز ہستی و بودن کے جس کا انشاء امتزاع صرف ذات ممکن ہی ہے (گو استناد الی الجاعل کی ہی حیثیت سے کیونکہ نہ تو) پس توام وجود میں جاعل کی احتیاج بعینہ توام ذات میں جاعل کی احتیاج ہے۔ پھر اگر توام ذاتی میں ذات ممکن کو جاعل سے استغنا ہوگا تو ضروری وجود و انصاف بالوجود میں بھی استغنا ہوگا۔ پس اگر ذات ممکن کو توام ذات میں جاعل سے مستغنی مانا جاوے تو ممکن کا من جمیع الوجوہ جاعل سے استغنا ثابت ہوگا جو محال ہے۔

(دلیل چہارم)

اگر مان لیا جائے کہ غلط ماہیت بالوجود تاثر موثر کا بالذات اثر ہے جیسے کہ مشائین کا زعم ہے تو اوس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس ہئیت ترکیب (یعنی الانسان موجود) کا جو خارج میں مفاد ہے بالذات اثر ہو کیونکہ یہ ترکیب ایک عقلی اعتباراً جو ظرف لحاظ ہی میں موجود ہے اس لئے کہ موضوع و محمول و نسبت حاکم اور مقولات ثانیہ سے ہیں کہ جن کا وجود صرف ظرف لحاظ ہی میں ہوتا ہے۔ اور اون کا مصداق (جیسے مفہوم انسان و مفہوم موجود اور ایک دوسرے کا

اعترض بعض اجلہ متاخرین

میر باقر کی اس دلیل پر بعض اجلہ متاخرین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ میر باقر داماد کا یہ صریح قول ہے کہ استناد الی الجاعل کی حیثیت وجود کے مصداق و منشاء صدق میں معتبر نہیں ہے۔ بلکہ یہ حیثیت ایک حیثیت تعلیلیہ ہے جو مصداق سے خارج ہے اور مصداق و منشاء صدق وجود اشیا کی نفس ذات ہی ہے پس جیسے جاعل کی طرف ذات ممکن کا استناد و قوام ذاتی کی علت بن سکتا ہے ویسا ہی نفس ذات پر وجود کے صدق کے لئے بھی علت ہو سکتا ہے کیونکہ ذات ممکن کو جیسے قوام ذاتی میں جاعل کی ضرورت ہے ویسا ہی ذات ممکن کو حصول وجود میں بھی جاعل کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ پس اگر ذات ممکن نفس قوام ذات میں جاعل سے مستغنی ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قوام وجود میں بھی جاعل سے مستغنی ہو۔ پس اگر قوام ذات میں ذات ممکن کو جاعل سے مستغنی مانا جاوے تو جاعل سے ذات کا استغنا من جمیع الوجوہ نہیں لازم آتا۔ لہذا اتصاف ماہیت بالوجود جس کو خلط بالوجود بھی کہا جاتا ہے محل جاعل کا بالذات اثر کیوں نہ مانا جاوے۔“

خارج میں مصداق مانا جاوے۔ پس ثابت ہوا کہ مہیت ترکیبی مذکور کا مفا
فی الخارج بجز نفس ذات انسان کوئی دوسرا ایسا امر نہیں ہے جو حکایت
مذکور کی صحت کا منشاء ہو پس وہی ذات انسان و نفس ماہیت مرسلہ جل
کی بالذات اثر ہوگی اور وجود و اتصاف بالوجود بالتبع اثر ہوگا اور یہی جل بسیط

(دلیل پنجم)

اگر جل مرکب مان بھی لیا جائے تو بھی جل بسیط کا ماننا لازم آتا ہے کیونکہ
جل مرکب کے معنی تو یہی ہیں کہ خلط بالوجود جل کا بالذات اثر ہو اور خلط و
اتصاف بالوجود بھی اور ماہیات کی جیسی ایک ماہیت ہے۔ پس اس صورت
میں بھی ماہیت ہی جل جاعل کا بالذات اثر ہوگی اور یہی جل بسیط ہے۔
اگر کہا جاوے کہ یہ ماہیت بالذات اثر نہیں ہے بلکہ اس ماہیت کا اتصاف
بالوجود جاعل کا بالذات اثر ہے۔

تو کہا جاوے گا کہ یہ اتصاف بھی ایک ماہیت ہے جو بالذات جل کا اثر ہے
اس صورت میں یا تسلسل لازم آئے گا یا جل بسیط پر انتہا ہوگی۔ اول بالبدلت
محال ہے پس ثانی حق ثابت ہوا۔

بہمی رابطہ جو متصف بالخصوصیت والحمولیۃ والربطیۃ ہیں) بحاظ ذہن ہی میں ہو کر تا ہے نہ خارج میں پس اس ذہنی ترکیب کا کوئی جزو بھی جس کا وجود صرف ظرف کا ظاہر ہی میں ہے کیونکہ جاعل کا بالذات اثر مانا جاسکتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ انسان تو خارج میں متصف بالوجود ہے پس کیونکہ جاعل کا بالذات اثر نہ ہوگا تو کہا جائیگا کہ یہاں پر دو امر ہیں ایک یہ کہ خارج میں کسی شے کا اتصاف کسی وصف کے ساتھ ہو جیسے سماء وارض کا اتصاف وصف فوقیت و تحتیت سے۔ اور دوسرا کسی وصف کے ساتھ شے کا اتصاف خارج میں موجود بھی ہو جیسے بیاض و سواد سے اتصاف ثوب۔ اتصاف کی پہلی قسم کو وجود فی الخارج لازم نہیں صرف وجود موصوف خارج میں کافی ہے۔ اور اتصاف کی قسم ثانی کو خارج میں موجودیت لازم ہے۔ اور اتصاف انسان بالوجود از قسم اول ہے نہ از قسم ثانی کیونکہ وجود مثل فوقیت و تحتیت ایک مصدری انتزاعی اعتباری معنی ہیں۔ پس انسان کا اتصاف بالوجود گو بذاتہ فی الخارج لیکن یہ اتصاف موجود فی الخارج نہیں ہے اور جعل جاعل کے اثر بالذات کو موجود معنی ہونا لازم ہے۔ اور وجود کے ساتھ اتصاف انسان موجود معنی نہیں ہے تاکہ اس اتصاف کو جاعل کا بالذات اثر اور بہتیت ترکیبی مذکور کا

اعتراضات و جوابات فریقین بیان نہیں کیے گئے۔ اگرچہ دلائل فریقین کے ملاحظہ سے ایک مذہب کو دوسرے مذہب پر ترجیح دیا جاسکتی ہے لیکن ایک تھوڑا سا عام فہم بیان کہ جس سبب سے لافنام ترجیح ظاہر ہو مناسب سمجھا جاتا ہے۔“

(بیان ترجیح)

حقیقت جعل بسیط پر کوئی دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔ کیونکہ امر حق کی تصدیق کرنے میں کسی کو بھی تردد نہیں ہوتا۔ اگر کسی سیفہ اور عام شخص سے بھی استفسار کیا جاوے کہ مخلوق بالذات کیا چیز ہے۔ تو وہ بلا تردد کہہ دیکے گا انسان و فرس و حیوان و مار و نار و ہوا و شجر و حجر و جسم وغیرہ۔ اگر کوئی اس سے اس تصدیق کو زائل کرنا چاہے تو ہرگز زائل نہیں ہوگی اور اگر اس سے کہا جائے کہ مار و نار ہوا کا اقصاف بالوجود و مخلوق بالذات ہے تو وہ اس طرف ملتفت بھی نہوگا۔ گو کہ بڑی سے بڑی دلیل بھی اقصاف بالوجود کے مخلوق بالذات ہونے پر اس کے روبرو کیوں نہ قائم کی جائے کیونکہ تبار اسماء اجناس سے طبائع مرسلہ ہی ہوتے ہیں۔ جب لفظ انسان و ہوا و مار و نار و حیوان و شجر و حجر بولا جائے تو اول نفس ماہیت انسان و ہوا و نار و شجر و حجر

(تردید دلیل)

یہ ایک لفظی بحث ہے اسدلال نہیں ہے کیونکہ اس کا آل یہ ہے کہ کسی ماہیت بسیطہ یا مرکبہ یا مستقلہ وغیرہ مستقلہ کے اتصاف بالوجود کو کبھی ماہیت کہا جاتا ہے یا نہیں یعنی ماروناروہوا و انسان و فرس و معنی حرفی کے اتصاف بالوجود پر لفظ ماہیت کا اطلاق کیا جاسکتا ہے یا نہیں اس صورت میں نزاع فریقین لفظی ہوگی جسکا کوئی ثمرہ نہیں بلکہ نزاع اس امر میں ہے کہ اتصاف مذکور جاعل کا بالذات اثر ہے یا اس کا موصوف بسیطہ ہو (جیسے ماروناروہوا وغیرہ۔ یا مرکب (جیسے شجر و حجر) یا مستقل (جیسے انسان وغیرہ) یا معنی حرفی (جیسے معنی من والی وغیرہ) اور اتصاف بالوجود بالتبع اثر ہے اور دلیل مذکور سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ موصوف ہی جاعل کا بالذات اثر ہے نہ اتصاف بالوجود۔ بلکہ دلیل اس امر کی مثبت ہے کہ اتصاف بالوجود جاعل کا بالذات اثر تو ہے لیکن وہ بھی ایک ماہیت ہی ہے حالانکہ اس کے ماہیت ہونی میں کسی نے بھی خلاف نہیں کیا۔ بلکہ اختلاف اس امر میں ہے کہ اتصاف بالوجود ہی (خواہ اسے ماہیت کہا جائے یا نہیں) بالذات اثر ہی یا اسکا موصوف یہاں تک بخوف اطناب صرف بیان دلائل فریقین پر اکتفا کیا گیا اور

بیان وجود کلی طبعی

حکماء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہے یا نہیں۔
ہم قبل اس سے کہ خارج میں وجود کلی طبعی کا ثبوت یا عدم ثبوت بیان کریں اسکے
متعلق چند ایسے امور بیان کرتے ہیں جن سے مطلب اصلی بخوبی واضح ہو جائے

(امراول)

منطقیین کی اصطلاح میں کلی وہ مفہوم ہے کہ جس کا مجرد تصور تجویز کثرت سے
بائع ہوگا اور اس کثرت کا وجود فی نفسہ ممکن ہو یا غیر ممکن موجود ہو یا غیر موجود۔
جیسے انسان و فرس و عقلا لاشی و لا ممکن و لا موجود و لا متکثر کیونکہ ان مفہومات
کا مجرد تصور تجویز کثرت سے ہرگز بائع نہیں ہے گو واقع کے اعتبار سے بعض
میں تجویز کثرت غیر ممکن ہو جیسے لاشی و لا ممکن و لا متکثر و لا موجود و شریک الیاء وغیرہ

امردویم

ہر معنی کلی اور اس کثرت مجوزہ کی نسبت عین حقیقت ہوگا یا جزو حقیقت یا نہ جزو
و نہ عین بلکہ ایک خارجی وصف ہوگا اور جزو بھی مختلف حقیقتوں میں تمام شریک
ہوگا یا نہ ہوگا اور علیٰ ہذا القیاس وصف خارجی بھی ایک ہی حقیقت کے ساتھ
مختص ہوگا۔ یا بہت سے حقائق کو شامل ہوگا۔ پس وہ معنی کلی کثرت مجوزہ

جو ان اسماء کے حقیقی معنی ہیں ذہن منتقل ہوگا۔ اگر کوئی کہدے کہ اللہ خلق الارض
والسماء والموار والنار والماء تو ہر شخص کے ذہن میں یہی آئے گا کہ اوس نے
ذات ارض وسماء و ہوا و نار و ماء کو پیدا کیا ہے اور یہ کسی کے خیال میں بھی
نہ آئے گا کہ اوس نے ان اشیاء کو مخلوط بالوجود کیا ہے۔ پس نفس ماہیت ذات
شی کا بالذات اثر ہونا (کہ جسے جعل بسیط کہا جاتا ہے نہایت ہی جلی و واضح ہے)

(وجہ دوم حقیقت جعل بسیط)

جب یہ امر بحث وجود میں ثابت ہو چکا کہ وجود کی حقیقت سوای ہستی و بدون
کے کوئی اور چیز نہیں ہے اور شخص اوس کا عین ہے یا مساوق اور مساوق کی
بجز عینیت کے تصور نہیں ہو سکتی جیسے اوپر بیان ہو چکا ہے پس وجود و شخص
کے ساتھ ماہیت انصاف صرف اعتبار عقلی انتزاعی ہوگا۔ لہذا قاری میں بجز
ذوات ممکنہ کے کوئی دوسرا امر وجود نہوگا اگر ماہیت اشیاء کو بالذات اثر نہ مانا جائے
(جو امر عینی ہے) اور وجود و انصاف بالوجود کو بالذات اثر نہ مانا جائے جو ایک اعتبار
عقلی ہے) تو ترجیح بلا مرجح بلکہ ترجیح مرجح لازم آئے گی۔“

و فرس و حیوان و کاتب و عالم و جاہل) کیونکہ بحجرت تصور انسان مثلاً کہہ سکتے ہیں کہ زید و عمرو و خالد انسان ہیں پس کلی کا ذاتی یا عرضی ہونا محل بالمواطعات کے ہی لحاظ سے ہوگا۔

(امر چہارم)

کلی کو مفہوم مذکور کے لحاظ سے کلی منطقی کہتے ہیں اور موصوف کے اعتبار سے کلی طبعی (مثل انسان و حیوان و کاتب و ناطق و ماشی وغیرہ جن کو وصف کلیتہً لحاظ ذہن میں عارض ہوتی ہے) اور مجموعہ موصوف و صفت کو (مثل انسان کلی و حیوان کلی وغیرہ) کلی عقلی کہا جاتا ہے اور افراد کے لحاظ سے کلی طبعی ہی ذاتی و عرضی ہوا کرتی ہے۔

(امر پنجم)

(بیان محل اختلاف)

ان مذکورہ بالا کلیوں میں سے کلی طبعی ذاتی میں (مثل انسان و فرس و حیوان و جسم و ناطق و حساس و نامی وغیرہ) حکماء کا اس بارے میں باہم اختلاف ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے یا نہیں۔ باقی کلی عرضی و منطقی و عقلی کو باری میں سب کا اتفاق ہے کہ یہ خارج میں موجود نہیں ہو سکتا کیونکہ عرضی ایک اشتقاقی

کی نسبت اگر عین حقیقت ہے (مثل انسان و فرس و غنم و فیل و اسد)
 تو اسے نوع کہا جاتا ہے اور اگر جزو حقیقت تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے
 (مثل حیوان و جسم نامی و جسم) اور اگر تمام مشترک نہیں ہے تو وہ فصل ہے
 (مثل ناطق و حاسن نامی و قابل ابعاد) ان تینوں کو ذاتیات کہتے ہیں۔
 اور اگر وصف خارجی ایک ہی حقیقت کے ساتھ مختص ہے تو وہ خاصہ ہے
 (جیسے کتاب اور ضاحک) اور اگر ایک ہی حقیقت کے ساتھ مختص نہیں ہے
 تو وہ عرض عام ہے (جیسے ماشی انسان کی نسبت) ان آخر کے دو نون
 کلیتوں کو عرضیات کہا جاتا ہے۔

(امر سویم)

ایک شئی پر دوسری شئی کا صدق دو طور سے ہوتا ہے۔ بالواسطہ (جیسے زید
 ذو کتابت و ذوال مال و علیہ ثوب و فیہ علم) اور اوس کو حل بالاشتقاق کہتے ہیں
 دوسرے بلاواسطہ (جیسے زید کا تب و عالم و انسان و حیوان و ماش و متحرک ساکن)
 اور اوس کو حل بالمواطات کہتے ہیں۔ ہر مفہوم کے کلی ہونے میں قسم ثانی ہی
 معتبر ہے۔ یعنی ہر مفہوم کو کثرت مجوزہ کی نسبت کلی اوس صورت میں کہا جائیگا
 جبکہ عقل اوس مفہوم کا صدق اوس کثرت پر بلاواسطہ تجویز کر سکے (مثل انسان

(بیانِ رای منکرین)

جو فریق طبائعِ مرسلہ یعنی (کلی طبعی) کے وجود فی الخارج کا انکار کرتا ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ ظرفِ خارج میں بجز ہویا بسیطہ کے (جنہیں تشخصات و وجودات صفا و ہویات کہا جاتا ہے جیسے زید و عمرو و بکر و خالد و دیگر محسوسات) کوئی دوسرا امر موجود نہیں ہے اور کلیات (جیسے انسان و فرس و غنم و حیوان و جسم و جوہر) مشترکات عقلیہ ہیں جن کو عقل انسانی تشخصات بسیطہ سے انتزاع کر کے اونہیں ہویات بسیطہ پر بالمواطات محمول کرتی ہے۔ پس طبائعِ مرسلہ اس رای کے مطابق محض امور انتزاعیہ ہیں۔“

(اقویٰ دلیل منکرین)

اگر کلی طبعی (مثل انسان و حیوان و جسم وغیرہ) خارج میں موجود ہو تو عین شخص ہوگی۔ کیونکہ شخص اس صورت میں وہی کلی شخص ہے۔ پس ضرور ہے ہر شخص اس کلی کا عین ہوگا اور وہ کلی ہر شخص کی عین ہے۔ پس اشخاص میں باہم تمیز نہ ہوگی اور یہ صریح محال ہے۔ مثلاً اگر انسان موجود فی الخارج ہو تو عین زید ہوگا اور زید عین انسان اور انسان عین عمرو اور عمرو عین انسان اور انسان عین بکر ہوگا۔ پس لازم آئے گا کہ زید عین عمرو اور عمرو عین بکر ہو اور زید و عمرو و بکر میں

مفہوم ہے جو اعتبار عقل پر موقوف ہے پس وہ خارج میں کیونکر موجود ہو سکتا ہے۔ اور کلی منطقی ایک وصف اعتباری ہے جس کے ساتھ کوئی مفہوم بجز لحاظ ذہن کے متصف نہیں ہو سکتا۔ لہذا اوس کو معقولات ثانیہ سے (جن کا ظرف عروض لحاظ ذہن ہی ہوا کرتا ہے) شمار کیا جاتا ہے۔ اور کلی عقلی کی ترکیب عقلی ہے۔ پس مرکب عقلی کہ جسکی ترکیب اعتبار عقل ہی پر موقوف ہے خارج میں کیونکر موجود ہو سکتا ہے۔ غرض کہ صرف کلی ذاتی (مثلاً انسان و حیوان و جسم و جوہر و کیف و کم و این و متی و وضع و اضافت و جدہ و فعل و انفعال و غیرہ) میں اختلاف ہے کہ یہ خارج میں موجود ہے یا نہیں۔“

امر ششم

(بیان اختلاف رائے)

فلاسفہ کی ایک چوٹی سی گروہ (جن کو فلاسفہ کناچندان مناسب نہوگا مثلاً شارح مطالع وغیرہ) کی یہ رائی ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود نہیں ہے اور میر سید شریف کی بھی پہلی ہی رائی تھی لیکن آخرین اس سے رجوع کیا اور اوس کے وجود فی الخارج کی تصدیق کی۔ باقی فلاسفہ کا اوس کے وجود فی الخارج پر اتفاق ہے۔

خالی نہوگا۔ یا تو امور زائدہ سے مجر و ہوگا یا نہوگا۔ در صورت اولیٰ جب وجود کسی شی کا بھی بلا تشخص ممکن نہیں تو ضروری وہ کلی طبعی بغیر امور زائدہ کی متعین و مشخص ہوگی۔ پس لازم آئے گا کہ ایک شخص معین ایک ہی آن میں اکثہ متعددہ میں موجود اور اوصاف متضادہ سے موصوف ہو کیونکہ انسان و مار و نار و ہوا ایک ہی آن میں شرق و غرب و جنوب و شمال میں موجود ہیں اگر یہ ایک ہی شخص معین ہوتا تو ایک ہی آن میں اکثہ متعددہ میں کیونکر موجود ہو سکتا۔ اور انسان مثلاً جو اد و خیل و عالم و جاہل و واحد و کثیر ہی اگر ایک معین شخص ہوتا تو ایک ہی آن میں ان صفات متضادہ سے کیونکر موصوف ہو سکتا۔ پس ثابت ہوا کہ کلی طبعی زائدہ سے مجر و ہو کر خارج میں موجود نہیں ہو سکتی۔ در صورت ثانیہ اگر خارج میں امور زائدہ کے ساتھ موجود ہو تو دونوں ایک ہی وجود سے موجود ہوں گے یا نہیں در صورت اولیٰ عرض واضح تشخص کا (وجود ہے) و محل سے قائم ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ اور در صورت ثانیہ لازم ہوگا کہ شخص کلی طبعی اور امر زائدہ سے جو تشخص ہے) مرکب ہو اور کلی طبعی جز و تشخص ہو اور کل و جز و ہونے کی وجہ سے کلی طبعی کا محل شخص پر ناممکن ہو حالانکہ وہ شخص کلی طبعی کا فرد ہے جس پر کلی مذکور کا محمول

کسی طرح کی تمیز باقی نہ ہے۔ اس لیے کہ کسی شی کے عین کا عین بھی اوس شی کا عین ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ کلی طبعی فی الخارج موجود ہونے کی صورت میں ضرور نہیں کہ عین شخص ہو کیونکہ ممکن ہے کہ جزو شخص ہو یا خارج از شخص تو کہا جائیگا کہ کلی طبعی کا محل جزویت کی صورت میں اوس شخص پر بالمواطات ممکن نہوگا کیونکہ جزو کل پر محمول نہیں ہوتا ہے۔ پس اس وقت کلی طبعی کلی نہوگی۔ اور خارج از شخص ہونے کی صورت میں کلی طبعی ذاتی نہ ہے گی بلکہ عرضی ہوگی (جو خارج از حقیقت افراد ہے اور اوس کے خارج میں موجود ہو نہیگا احتمال بھی نہیں ہے) مثلاً انسان اگر جزو زید ہو یا خارج از ذات زید ہو تو دو صورت اول کل و جزو ہونے کی وجہ سے زید پر بالمواطات محمول نہوگا۔ پس نسبت زید کے کلی ہی نہوگا۔ اور در صورت ثانیہ زید و عمر و کی بہ نسبت کلی ذاتی نہوگا۔ بلکہ عرضی ہوگا (جس کا خارج میں موجود ہونا ممکن نہیں) حالانکہ انسان کا وجود فی الخارج فرض کر لیا گیا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ کلی طبعی کا وجود فی الخارج محال ہے۔

(بعبارت اُحزمی)

وجود کلی طبعی (مثل انسان و فرس و حیوان و جسم و جوہر وغیرہ) خارج میں دو حال

کہ وہ ہذا مشارک الیہ ہے۔ پھر اس سے مفہوم تشخص انتزاع کرتی ہے۔
 اور اسی لیے تشخصات کو بذیات کہا جاتا ہے۔ پس فرق درمیان نوع و تشخص
 کے جنس و فصل کی طرح اعتباری ہوگا۔ اور فریق محققین کی یہہ راہی ہے
 کہ تشخص و تعین ماہیات اشیاء سے مبائن ہے اور موجود فی الخارج نہیں
 بلکہ مثل وجود ایک عقلی اعتبار ہے اور دونوں (یعنی وجود و تشخص) مصدری
 و انتزاعی معنی اور اعتبار عقل پر موقوف ہیں اور درحقیقت اوعیہ و ظروف میں
 ماہیات اشیاء کا متعین کرنے والا جاعل ہے اور مختلف جمول کے تعلق سے
 ہر ایک ماہیت کے مراتب کثیرہ اس طرح سے متعین ہوتے ہیں کہ ہر ایک مرتبہ
 بلحاظ اثر دوسرے سے مبائن ہوتا ہے اور یہی مراتب اس ماہیت کے افراد
 و اشخاص کھلاتے ہیں۔ مثلاً زید عمر و بکر خالد ولید وغیرہ جو اشخاص و افراد انسان
 ہیں مختلف جمول کے تعلق کی وجہ سے انسان ہی کو مراتب ہیں اور ہر ایک
 اپنے خواص و آثار کے اعتبار سے دوسرے سے مبائن ہے۔ اور وہی
 ماہیت انسان ہر ایک مرتبہ کے لحاظ سے متعین اور نفس ذات کی لحاظ سے
 مبسم اور سب مراتب میں مشترک ہے۔

بالمواطیات ہونا لازم ہے۔ پس ثابت ہوا کہ کلی طبعی کا وجود فی الخارج ناممکن ہے
 قبل اس سے کہ کلی طبعی کے وجود فی الخارج پر اُدلت ثبوت بیان کی جاوے
 اونکی وضاحت کے لیے چند امر کا ذکر ضروری ہے۔“

(امراول)

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ کلی طبعی (مثل انسان وغیرہ) موجود فی الاعیان
 ہے (جیسے شیخ بوعلی اور دوسرے محققین) اون کے تین فریق ہیں ایک
 فریق کا یہ خیال ہے کہ تشخص ماہیات ایک ایسا امر ہے جو اون ماہیات سے
 منقسم اور خود بذاتہ متعین ہے۔ اور اوسے کسی اور تعین کی ضرورت نہیں۔
 پس کلی طبعی کو اس قسم کے تعینات کثیرہ لاحق ہو سکتے ہیں۔ اور ایک فریق کا
 یہ خیال ہے کہ ماہیت اور تشخص جنس و فصل کی طرح دونوں متحد الذات ہیں
 پس جیسے حیوان و ناطق مرتبہ ذات انسان میں ایک ہی ذات ہیں ویسا ہی انسان
 و تشخص مرتبہ ذات زید میں ایسی ذات ہیں اور یہ کہ عقل ذات انسان بتخلیل ذہنی و امر متباہاتی
 ہے ایک جنس مثل مفہوم حیوان) و فصل مثل مفہوم ناطق) علی ہذا ذات زید بھی دو مرتبہ
 کرتی ہے ایک مفہوم انسان (جو نوع کہا جاتا ہے) اور دوسرے مفہوم تشخص اس طور پر کہ ذات زید کو
 عقل کی ہم خیال کرتی ہے اور اوس کو انسان سمجھتی ہے اور کبھی بالخصوصیت اس طرح ہی خیال کرتی ہے

(اولہ مبتدین)

زید موجود میں چار امور ہیں۔ ماہیت زید وجود زید تشخص زید انصاف ماہیت
 بالوجود اوپر بیان ہو چکا ہے کہ وجود صرف معنی مصدری انتزاعی ہے (جو اعتبار
 عقل پر موقوف ہے) اور علی ہذا القیاس تشخص بھی آپس لیے کہ اگر تشخص خارج
 میں موجود ہو تو زید کا تشخص مثلاً زید کا جزو خارجی ہوگا یا جزو ذہنی یا عین حقیقت
 مبالغہ یا منضم یا منتزع ہو در صورت اول ماہیت زید (جیسے انسان) جزو خارجی
 ہوگی کیونکہ مرکب طبعی کے بعض اجزاء کا خارجی اور بعض کا ذہنی ہونا غیر متصور
 پس ماہیت زید کا محل مثل تشخص زید پر نامکن ہوگا حالانکہ وہ ماہیت اپنے
 اشخاص کی نسبت (جیسے زید و عمرو و بکر وغیرہ) نوع سے جسکا محل اون پر
 واجب ہے۔ اور در صورت ثانی تشخص زید مرتبہ ذات میں مثل ماہیت انسان
 ذات زید کا عین ہوگا۔ پس ضرور ہی اوس پر مثل انسان محل ذاتی محمول ہوگا
 کیونکہ ہر ایک زید کا ذہنی جزو ہی اور ذہنی اجزاء باہم متحد الذات ہوتے ہیں
 پس ہر شخص انسان کا تشخص انسان سے متحد الذات ہوگا اور اسی طرح انسان
 بھی ہر شخص کے تشخص سے متحد الذات ہوگا۔ جس سے لازم آتا ہے کہ جملہ شے
 انسانی تشخص اور ذات اور وجود کے لحاظ سے متحد ہوں اور کوئی ایک

(امر دوم)

وہ مرکب جسکی ترکیب کسی کی صنعت و اعتبار پر موقوف نہ ہو مرکب طبعی بولا جاتا ہے اور مرکب طبعی کے اجزاء دو قسم ہیں۔ ایک وہ جن پر کل اور وہ کل پر اور باہم ایک دوسرے پر محمول بالمواطات ہوں (جیسے حیوان و ناطق انسان کی نسبت) کہ حیوان کو ناطق و انسان اور ناطق کو انسان و حیوان کہا جاسکتا ہے اور اس قسم کے اجزاء کو ذہنی و عقلی کہتے ہیں۔ دوسرے وہ کہ جن پر کل اور نہ وہ کل پر اور نہ باہم ایک دوسرے پر محمول بالمواطات ہوں (جیسے ہیولی و صورت بہ نسبت جسم طبعی کے) اور اس قسم کے اجزاء اجزائی خارجیہ کہلاتے ہیں۔

(امر سوم)

کسی شے کی ترکیب طبعی جزو خارجی و ذہنی سے مل کر غیر ممکن ہے کیونکہ کسی ایک جزو کے ذہنی یا خارجی ہونے کو لازم ہے کہ دوسرا جزو بھی ذہنی یا خارجی ہوتا کہ اجزائی ذہنیہ ہونے کی صورت میں حمل بالمواطات صحیح ہو ورنہ جزو ذہنی جزو ذہنی نہ رہے گا۔ اور اجزائی خارجیہ ہونے کی حالت میں حمل بالمواطات ناممکن ہو ورنہ جزو خارجی جزو خارجی نہ رہے گا۔ پس ترکیب طبعی یا تو صرف اجزائے خارجیہ ہی سے ہوگی یا صرف اجزائی ذہنیہ سے۔“

و تشخص وہ بھی ایک اعتبار عقلی ہے جسکا خارج میں وجود نہیں پس خارج میں
سوا ہی ماہیات کے (جیسے انسان و فرس و غنم و نار و مار و ہوا وغیرہ) کوئی دوسرا
امر موجود نہیں اور انہیں طبائع مرسلہ کو کلی طبعی کہتے ہیں ۷

دلیل دوم

اگر مطلق ماہیت (جیسے انسان و فرس و غنم و مار و نار وغیرہ) فی الخارج موجود
نہوں بلکہ صرف تعینات و تشخصات خاصہ ہی خارج میں موجود ہوں تو ضرور ہی
تشخص و تعین عین اشخاص ہوگا (جو خارج میں موجود ہیں) پس وہ اشخاص
خارج میں بذاتہ متقرر و موجود بھی ہوں گے اور بذاتہ ایک دوسرے سے
ممتاز بھی ہوں گے۔ کیونکہ جب تک کوئی شئی موجود و متقوم نہوے اپنے اعیان
سے ممتاز نہیں ہو سکتی۔ اور جو شئی بذاتہ موجود و متقوم اور ممتاز ہو وہ واجب
بالذات ہے۔ پس لازم آئے گا کہ وہ اشخاص بھی واجب بالذات ہوں
جس سے ممکن کا واجب بالذات ہونا لازم آتا ہے جو صحیح محال ہے اور تشخص کا
جزو تشخص یا منقسم یا متفرع یا مبائن ہونا اوپر باطل ہو چکا ہے۔ پس ثابت ہوا
کہ بجز ماہیات اشکیار کوئی دوسرا امر موجود فی الایمان نہیں ہے اور یہی ماہیات
باختلاف تعلق جمول بمراتب مختلفہ (جنہیں اشخاص ماہیت کہا جاتا ہے) مختلف

دوسرے سے ممتاز نہواور یہ بے دہتا محال ہے۔“

در صورت ثالث بھی تشخص ہر فرد انسان کا مثلاً عین شخص ہوگا۔
(جو عین انسان ہے) کیونکہ انسان ہر شخص کی پوری حقیقت ہے جس سے
لازم آتا ہے کہ جملہ اشخاص باہم عین اور ایک دوسرے سے غیر ممتاز ہوں
اور یہ بھی ضرورۃً محال ہے۔“

اور در صورت رابع لازم آئے گا کہ ایک مبائن کا مشتق دوسرے
مبائن پر محمول ہو کیونکہ تشخص کا مشتق (یعنی تشخص) زید پر محمول ہوتا ہے
اگر تشخص زید سے مبائن ہوتا تو تشخص و شخص (جو تشخص سے ماخوذ ہیں)
زید پر کیونکر محمول ہو سکتے۔

در صورت خامس و سادس ظاہر ہے کہ انضمام و انتزاع ایک شی کا
دوسری شی سے جب تک کہ وہ دوسری شی انضمام و انتزاع سے پہلے موجود
نہو عقل کیونکر تجویز کر سکتی ہے پھر وجود و تعین سابق اس وجود منضم و متزاع کا
عین ہو گا یا غیر۔ در صورت اول دور اور در صورت ثانی تسلسل متحمل لازم آئے گا
پس ثابت ہوا کہ تشخص بھی مثل وجود ایک عقلی اعتبار ہے جس کا خارج میں
وجود نہیں اور اتصاف بالوجود (جو ماہیت و وجود کی باہمی نسبت ہے) مثل وجود

لکھا جاتا ہے۔

کلی طبعی کا وجود فی الخلق ایسا جلی امر ہے جس میں کسی کو بھی تردد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر ایک اُن پڑہ سے بھی دریافت کیا جائے کہ تو کیا کما تاہیٰ اور کیا پیتا ہے، اور کیا اوڑھتا ہے، اور کیا دیکھتا ہے۔ تو وہ یہی جواب دیگا کما تا کھاتا ہوں، پانی پیتا ہوں، کپڑا پہنتا ہوں، انسان، قرس، عقم، مار، نا، کون، شکل، روشنی وغیرہ کو دیکھتا ہوں۔ اگر یہ امور بذاتہ خارج میں موجود نہ ہوتے تو کس شی کی نسبت ان آثار خارجہ کی ترتیب بیان کیا جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ امور سوای طبائعِ مرسلہ کے کوئی دوسری چیز نہیں ہیں کیونکہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ اسامی اجناس عند الاطلاق طبائعِ مرسلہ ہی متبادر ہوتے ہیں اور انہیں طبائعِ کو کلی طبعی کہا جاتا ہے

اگر ایک بچہ سے جسے انتزاع کی استعداد بھی حاصل نہ ہو دریافت کیا جائے کہ شجر کیا محسوس ہوتا ہے تو وہ بلا تردد کہہ گا کہ روشنی، واللوان، والشکال، و انسان و حجر و شجر و در و غیرہ۔ اگر یہ امور بذاتہ خارج میں موجود نہیں ہیں تو وہ کونسی چیز ہیں جو اسے محسوس ہوتی ہیں۔ پس یہ موجودہ اشیاء (جیسے ضرور و لون و شکل و سیاہی و پیدید و حجر و شجر و در و مار و نار و ہوا و ارض و فلک و انجم وغیرہ)

و متکثر ہوتے ہیں پس ہر ماہیت اپنے اشخاص کی عین ہوگی اور ہر ایک مرتبہ (جو شخص ہے) دوسرے مرتبہ سے بذاتہ امتماز ہوگا۔ ہذا ہوا المطلوب ۴۴

(دلیل سویم)

اوایل فن طبعی میں ثابت ہو چکا ہے کہ جسم مفرد فی ذاتہ متصل ہے اور اجزای لایعجزی سے مرکب نہیں پس جسم متصل کو جب منفصل کر دیا جائے تو دو اجسام متصل اسی جسم سے پیدا ہوں گے جو ہم مشابہ اور مقسم سے مشابہ ہوں گے کیونکہ متصل واحد کی تحلیل ایسے امور کی طرف جو مختلف فی الماہیت ہوں۔ نہیں ہو سکتی ورنہ فی ذاتہ متصل نہوگا۔ پس ضرور ہی یہ دونوں متصل (جو بعد انفصال کا حادث ہوئے ہیں) اور وہ متصل یعنی مقسم کسی ایک ایسے امر میں جو تینوں کی ذات میں موجود ہے شریک ہوں گے۔ اور وہی امر مشترک ان کی تمام ماہیت اور موجود فی الخارج ہوگا۔ اور یہی امر مشترک کلی طبعی ہے۔ چونکہ شخص کا منقسم و منترع و مبائن ہونا پہلے باطل ہو چکا ہے تو ضرور ہی وہ (شخص) ایک عقلی اعتبار ہوگا۔ اور موجود فی الخارج صرف ماہیت ہی ہوگی ۴۵

(محاکمہ)

یہاں تک صرف اولہ فریقین کا بیان تھا ۴۶ اب اس بارے میں قول فہمیل

اگر بنائے جاسکیں تو فوقیت اور تحتیت اور دوسرے انتزاعیات سے
کیون کوئی چیز نہیں بنائی جاتی۔ پس یہ خارجی آثار جن سے یہ خارجی ضرورتیں
رفع ہوتی ہیں اعتباریات و انتزاعیات پر ہرگز مترتب نہیں ہو سکتی اور نہ ہسکا
کوئی خیال کر سکتا ہے۔

کیا کوئی یہ گمان کر سکتا ہے کہ تلوار بند و ق توپ باروت کچھ نیزہ بذا تھا
خارج میں موجود نہیں ہیں بلکہ اعتباری اشیاء ہیں اگر اعتباری اشیاء نہیں
تو کیون اوس شخص پر قصاص لازم کیا جاتا ہے جو کسی کو بلا سبب قتل کرے
کیونکہ اعتباری شی کا اثر بھی اعتباری ہوگا۔ اوس کام عا دتہ کوئی خارجی اثر
کیونکہ ہو سکتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ ان اشیاء کے افراد موجود ہیں اور یہ
ضرورتیں انہیں افراد سے مرتفع ہوتی ہیں تو کہا جائے گا کہ اس صورت میں کسی
بھی یہ استفسار صحیح نہ ہوگا کہ تو نے کھانا کھایا ہے یا پانی پیایا ہے اور اس کو
بھی یہی جواب دینا مناسب نہ ہوگا کہ میں نے کھانا کھایا ہے یا پانی پیایا ہے بلکہ
اس طور سے استفسار صحیح ہوگا کہ آیا تو یہ کھانا کھایا ہے یا یہ پانی پیایا ہے
اور جواب بھی اس طور سے ادا کرنا مناسب ہوگا کہ میں نے یہ کھانا کھایا ہے
یا یہ پانی پیایا ہے کیونکہ اس تقدیر پر یہ سوال و جواب محض گمان پرینی کے

جو محسوس غیر متضرع ہیں بجز طبائع مرسلہ کی کوئی دوسری چیز نہیں اور انہیں
طبائع کو کلی طبعی کہا جاتا ہے۔ ہاں بعض طبائع بالواسطہ محسوس ہوتی ہیں
جیسے لون وغیرہ اور بعض بلا واسطہ جیسے ضمیر وغیرہ۔

علاوہ بریں جبل سبیط کی بحث میں ثابت ہو چکا ہے کہ وجود و تشخص ایک
اعتبار عقلی ہے جس کا خارج میں وجود نہیں پس اگر طبائع مرسلہ بھی (جیسے
ماہیات مذکورہ) موجود فی الخارج نہ ہوں تو کونسی شئی بالذات جبل کا اثر بنے گی
کیونکہ انصاف بالوجود بھی وجود کی طرح ایک اعتبار عقلی ہے پس بغیر کلی طبعی کے
بالذات معمول جاعل و موجود فی الاعیان والاذہان اور کباشی ہو سکتی ہے۔
اور نیز اگر گیسوں چانول آگ پانی وغیرہ موجود نہیں ہیں بلکہ محض انتراعی
اشیاء ہیں (جیسے منکرین کا خیال) ہے تو کیونکر انکی خرید و فروخت کی جاسکتی
ہے۔ کیا کوئی فوقیت و تحتیت کی خرید و فروخت کر سکتا ہے۔ یا جس طرح
اشیاء مذکورہ سے اپنی ضرورتوں کو رفع کرتا ہے فوقیت و تحتیت سے بھی
اوسی طرح رفع کر سکتا ہے۔ ہرگز نہیں۔

کیا یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ زیور برتن آلات حرب و کشت وغیرہ ایک
اعتباری چاندی سونے پتیلہ بنائے گئے یا لکڑی وغیرہ سے بنائے جاسکتے ہیں

نہیں کیا جاسکتا ورنہ لازم آئے گا کہ سواری کی نسبت ایسی شی کی طرف کیجا جس کا خارج میں اصلا وجود نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ انسان روم میں ہے اور کابل میں اور بخارا میں اور ہند میں اور دکن میں اور چین میں اور شرق میں اور غرب میں اور جنوب میں اور شمال میں تو کیا یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ مسمی انسان کا ان متعدد مکانون میں موجود نہیں ہے اور صرف ایک معدوم شی پر یہ حکم کیا گیا ہے اگر ایسا ہو تو لازم آئے گا کہ یہ حکم کاذب ہو حالانکہ کوئی جاہل سے جاہل ہی اس کے تصدیق میں شک نہیں کر سکتا پس اگر مسمی انسان کا ان متعدد مکانون میں موجود نہیں ہے تو امکانہ مذکورہ کی سکونت و عمران کی نسبت کس چیز کی طرف کیجاتی ہے۔ اگر انسان ایک اعتباری شی ہے تو اس سے امکان مختلفہ کی سکونت و آبادی کیونکر ہو سکتی ہے اور باہم جنگ و جدال کیونکر متصور ہو سکتا ہے۔ ہاں انسان کے لئے بوجودات متعددہ موجود اور بکثرت غیر محدود یا محدود متکثر ہونا ضرور ہے تاکہ اس کے ہر نحو وجود پر ایک نیا اثر مرتب ہو پس وجود کلی طبعی خارج میں اس قدر جلی ہے کہ اس کی تصدیق کر کے کو بھی مقرر نہیں آیا ان نظائر و شواہد و براہین قاطعہ و ساطعہ کے بعد بھی کلی طبعی کے وجود

اشخاص ہی سے ہیں حالانکہ اس قسم کے سوال و جواب کرنے والے کو
یہ وقت سمجھا جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ یہ حالات و آثار نفس طبع مرسلہ
پر مرتب ہوتے ہیں اور یہ سوالات و جوابات اوہنیں کے وجود خارجی کے
آثار و حالات ہیں پس کسی کو کیونکر کلی طبعی کے وجود فی الخارج میں تردد ہو سکتا
ہے۔ کیا نہیں کہا جاتا ہے کہ مجھے سردی گرمی بھوک پیاس لگتی ہے اگر
گرمی سردی بھوک پیاس (جو طبع مرسلہ ہیں) موجود فی الخارج نہیں ہیں تو کس
شی کی نسبت کہا جاتا ہے کہ سردی یا گرمی بھوک یا پیاس مجھے لگی ہے۔ اور اگر
سردی گرمی بھوک یا پیاس کلی طبعی نہیں ہیں تو پھر وہ کیا چیزیں ہیں جن کی تعبیر اسما
اجناس کے ساتھ کی جاتی ہے۔ اگر یہ آثار اور حالات اشخاص ہی کے ہوتے
اور خارج میں صرف وجود افراد کا ہی ہوتا تو ضرور اعلام ہی سے تعبیر کی جاتی اور اسما
اجناس سے ایک ایک شخص کی تعبیر صحیح نہوتی۔ پس سردی و گرمی وغیرہ بذاتہ
خارج میں موجود اور عین اشخاص ہیں اور جو آثار خارج میں اشخاص کے لیے
تجویز کیے جاتے ہیں وہ خاص اوہنیں طبع مرسلہ کے آثار ہیں نہ کسی اور دوسرے
کیا کوئی یہ تصور کر سکتا ہے کہ گھوڑا ہاتھی سیل گاڑی وغیرہ کے سمیات
خارج میں موجود نہ ہونے پر بھی اون پر سواری کی جاتی ہے۔ حاشا ہرگز یہ خیال

اسے تسلیم نہیں کر سکتی پس منشاء مذکور جملہ ہدایات میں مفہوم انسان کطرح
 مشترک اور موجود فی الخارج ہو گا ورنہ لازم آئے گا کہ مثل انسان وہ بھی
 انتزاعی ہو۔ پس اس صورت میں یا تسلسل لازم آئے گا یا کسی منشاء موجود
 فی الخارج پر انتہا ہوگی پس وہی منشاء (جو جملہ ہدایات میں مشترک اور موجود
 فی الخارج ہے) طبیعت مرسلہ اور کلی طبعی ہے کیونکہ جملہ ہدایات میں مفہوم
 انسان کے مشترک ہونے سے لازم آتا ہے کہ اس کا منشاء بھی تمام
 ہدایات میں مشترک اور موجود فی الخارج ہو کیونکہ اگر خارج میں صرف ہدایات
 بسیطہ ہی ہوں تو کیا عقل تجویز کر سکتی ہے کہ بسیطہ محض سے دو مفہوم
 متباہن مثل مفہوم انسان و مفہوم تشخص متزعج ہوں ہرگز نہیں پس ہر ایک
 ہویت بسیطہ میں (جیسے زید و عمرو وغیرہ) دو منشاء انتزاعی۔ ایک منشاء
 مفہوم انسان دوسرا منشاء مفہوم تشخص بغیر لحاظ کسی دوسرے امر کے
 ضروری خارج میں موجود ہوں گے۔ پس انتزاعی طبع مرسلہ کے قائل
 ہو کر بساطت ہدایات کو تسلیم کرنا اعتراف بالمتنافیٰ ہے۔“

(بیان تشکیک بطرز اجمال)

طبیعت مرسلہ (جیسے انسان و فرس و مار و ہوا و نار و شجر و حجر و مدر وغیرہ)

فی الخارج کا انکار کر سکتے ہیں اگر کر سکتے ہیں تو ان نظائر کا کیا جواب دیں گے اور کونسی دلیل بجز اون دلائل کے جن کا سابقاً ذکر اچکا ہے اور جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وجود کلی ضمنی خارج میں ایک ہی شخص میں منحصر ہو چنانچہ اول منکرین سے ظاہر ہے) پیش کرینگے۔ جب خارج میں وجود شئی کی درجہ میں ہیں ایک ہیہ کہ بصفت وحدت موجود ہو اور ایک ہیہ کہ بصفت کثرت موجود ہو اور کلی طبعی خارج میں کثیر ہو کر بھی مربوط ہے اور واحد ہو کر بھی تو یہ وجود کلی طبعی میں منکرین کیونکر تردد کر سکتے ہیں۔

علامہ برین بموجب قول منکرین اگر موجود فی الخارج صرف ہویات و ذہیات بسیدہ ہوں (جنہیں تشخصات و وجودات خاصہ کہا جاتا ہے) اور طبائع و سلب صرف انتزاعیات اور عقلی اعتبارات ہوں تو صنف ہی ذاتی و عرضی میں باہم امتیاز اس طرح سے ہو گا کہ کلی ذاتی وہ ہے جو نفس ہویت و ہدیت سے بے لحاظ کسی دوسرے امر کے متزع ہو۔ پس مفہوم انسان بلا لحاظ کسی دوسری شئی کے نفس زید و عمر و بکر و خالد سے متزع ہو گا۔ پس ضرور ہے کہ منشاء انتزاع اس کا ایک ایک ہدیت میں فی الخارج موجود ہو ورنہ انتزاع مفہوم انسان ایجاب الماغوال کی طرح محض انتزاعی امر ہو گا حالانکہ کوئی معقول

مثلاً انسان اگر زید سے مباحن ہو اور زید انسان سے تو لازم آئے گا کہ انسان کا سلب زید اور زید کا انسان سے صحیح ہو (یعنی زید کی موجودگی کی حالت میں یہ کہنا جائز ہو گا کہ زید انسان نہیں اور انسان زید نہیں ہے) کیونکہ ایک مباحن دوسرے مباحن سے مسلوب ہوتا ہے۔
 کیا عقل سلیم اس سلب کا صدق زید کی موجودگی کی حالت میں تجویز کر سکتی ہے۔

اور کیا کوئی خیال کر سکتا ہے کہ اس حالت میں یہ سلب صادق ہے۔
 ہرگز نہیں۔

پس ثابت ہوا کہ جو انسان ہے وہی زید ہے اور جو زید ہے وہی انسان ہے اور دونوں میں ابہام و تعین کے لحاظ سے اعتبار فی فرق ہے اور ظرف خارج میں ایک ہی شئی موجود ہے جس کے لیے ایک مرتبہ ابہام اور دوسرا مرتبہ تعین ہے کہ ایک مرتبہ کے لحاظ سے طبیعت مرسلۃ کلی طبعی ہے اور دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے شخص ہے۔ پس شخص اور کلی طبعی متحد بالذات اور مختلف بالاعتبار ہیں۔

جب ثابت ہوا کہ مراتب طبیعت (جنہیں اشخاص طبیعت کہا جاتا ہے)

نفس ذات میں مبہم ہے اور قابل اس کے ہے کہ بہ جہول کثیرہ معمول
ہو اگرچہ کسی مانع خارجی کی وجہ سے معمول ہی نہو یا ایک ہی مرتبہ معمول ہو
یا بکثرت محدود یا غیر محدود معمول ہو لیکن اسکی ذات میں معمولیت کی قابلیت
ابہام کی وجہ سے ہمیشہ رہے گی پس ایک ایک جہل ایک ایک مرتبہ اسکا
خارج میں متعین ہوگا۔ جو آثار کے اعتبار سے دوسرے مرتبہ سے قطعاً
مباہن رہے گا۔ یہی متباہنۃ الآثار مراتب طبیعت مرسلہ کے اطوار و شخاص
ہیں پس حقیقت میں طبیعت مرسلہ کو شخص شخص بنانے والا جاعل طبیعت ہی
ہے اور مراتب مذکورہ عین طبیعت ہیں اور طبیعت عین مراتب فرق صرف
ابہام و تعین کا ہے کہ وہی طبیعت مرتبہ تعین میں شخص زید ہے اور مرتبہ
ابہام میں طبیعت مرسلہ اور کلی طبعی ہے۔

کیا کوئی خیال کر سکتا ہے کہ گیہوں اور چاول کا دانہ بعینہ گیہوں اور
چاول بنیں ہے اور زید بعینہ انسان بنیں ہے ہرگز یہ خیال نہیں کیا جاسکتا
ورنہ لازم آئے گا کہ سلب ذاتی کا ذات سے صحیح ہو کیونکہ طبع مرسلہ جب
غیر اشخاص ہیں اور اشخاص محض بسبب ہیں اور طبیعت مرسلہ محض ایک اعتبار
شی ہے تو صنف ہی اشخاص مباہن کلیات اور کلیات مباہن اشخاص ہونگے

امر دوم

افراد پر صدق کلی دو طرح سے ہوتا ہے۔ ایک بواسطہ ذوقنی و لدنی علی وغیرہ۔ جیسے زید ذوقنا و فیه الکتابت و علی اسطی اور اس کو حل بالاسطی کہا جاتا ہے۔ اور دوسرا بواسطہ جیسے زید کاتب و انسان و حیوان و ماش۔ اور اس کو حل بالمواطاة کہتے ہیں۔

(امر سوم)

کسی مفہوم کے کلی ہونے میں حل بالمواطاة معتبر ہے پس کتابت کو زید کی نسبت کلی نہیں کہا جائے گا بلکہ کاتب کو۔ کیونکہ زید پر حل کتابت بواسطہ نہیں ہو سکتا۔ بخلاف کاتب کے کہ کاتب کا حل اس کے افراد پر بواسطہ ہو سکتا ہے جن اشیاء پر صدق کسی مفہوم کا بالمواطاة ہو وہی اس کے افراد کہلاتے ہیں

(امر چہارم)

افراد پر حل کلی کئی طرح سے متفاوت ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ بعض افراد کی نسبت ذاتی اور بعض کی نسبت عرضی ہو۔ جیسے صدق جو ہر کا صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ پر عرضی ہے اور اون ماہیات پر جن کے لیے جو ہر جنس ہے ذاتی ہے۔

آثار کے اعتبار سے متفاوت اور متباہن ہیں اور نفس ذات کی لحاظ سے
 عین طبیعت ہیں پس ہو سکتا ہے کہ ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کی نسبت
 قوی یا ضعیف یا زائد یا ناقص یا اشد یا اضعف ہو اور بہ تعلق جعل مختلف
 نفس طبیعت ہی اس تفاوت سے متفاوت ہو پس اس قسم کی تفاوت سے
 کیونکر انکار ہو سکتا ہے اور عقل تشکیک فی الماہیت میں کس طرح تشکیک
 کر سکتی ہے۔

بیان تشکیک بطرز تفصیل

اظهار حق سے پیشتر چند تمہیدی امور کا بیان کرنا جن پر وضاحت ادلہ
 منحصر ہے اور محل نزاع اور ادلہ فریقین کا بتلادینا ضروری امر ہے۔

تمہیدی امور

امراول

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ کلی وہ مفہوم ہے جس کا نفس تصور کثیر پر صادق
 ہونے سے مانع نہ ہو۔ اور وہ کثیر اوس مفہوم کی افراد کہلاتے ہیں۔

جیسے حیوان و انسان -

تیسرے یہ کہ ایک کلی دوسرے کلی کی نسبت مبالغہ ہو (جیسے انسان و فرس)۔

چوتھے یہ کہ ایک کلی دوسرے کلی کی نسبت نقیض صریح یا نقیض صریح سے خاص یا نقیض صریح سے عام یا نقیض صریح سے مساوی ہو جیسے انسان و لائسان اور فرس و لائسان اور ابیض و لائسان اور کاتب و لائسان (امر خیم)

تفاوت کی وہ چار قسم جن کو بالاتفاق تشکیک کہا جاتا ہے اون میں سے پہلی قسم کو اولویت اور دوسری کو اولیت اور تیسری کو شدت اور چوتھی کو زیادت کہتے ہیں۔ تعریف اولویت و اولیت اوپر بیان ہو چکی ہے لیکن شدت و زیادت محتاج تعریف ہیں۔

تعریف زیادت و شدت

کلی کی ایک فرد دوسرے فرد کی نسبت ایسی ہو کہ عقل بیاوری وہ ہم سہلی فرد دوسرے فرد کی امثال یا دوسرے فرد سے پہلے فرد کی امثال انشراح کیلئے پس وہ امثال اگر حسین ایک دوسرے سے ممتاز ہوں تو اسکو زیادت کہتے ہیں درجہ شدت

دوسرا یہ کہ صدق کلی بعض پر باقتضای ذات ہو اور بعض پر باقتضای غیر
جیسے صدق موجود کا واجب و ممکن پر کہ واجب پر باقتضای ذات ہے اور
مکن پر باقتضای غیر۔

تیسرا یہ کہ بعض افراد پر صدق کلی اپنے ہی صدق کی (دوسرے فرد پر)
ملت ہو۔ جیسے صدق وجود واجب و ممکن پر۔

چوتھا یہ کہ صدق کلی بعض افراد پر اشد ہو اور بعض پر ضعیف جیسے
صدق اسود ثوب شدید السواد اور ضعیف السواد پر۔

پانچواں یہ کہ بعض افراد پر صدق کلی زائد ہو اور بعض پر ناقص جیسے
صدق مقدار جسم صغیر اور جسم کبیر پر۔ "اخیر کی چار قسم کو بالاتفاق تشکیک
کرتے ہیں اور بعض کا خیال ہے کہ قسم اول بھی تشکیک ہے۔"
تفاوت صدق کلی کی اور صورتیں بھی ہیں جنکو بالاتفاق تشکیک نہیں
کہا جاتا ہے۔

ایک یہ کہ ایک کلی دوسرے کلی کی نسبت عام یا خاص منوجہ ہو۔ جیسے
حیوان و اہیض۔

دوسرے یہ کہ ایک کلی دوسرے کلی کی نسبت عام یا خاص مطلق ہو

تشکیک کی کوئی قسم بھی جاری نہیں ہو سکتی بلکہ تشکیک کے جملہ اقسام صرف عرضیات ہی میں جاری ہو سکتے ہیں۔

(تفصیل اجمال)

علامہ شیرازی کا بیان ہے کہ اشیاء میں اختلاف کئی طرح سے ہوتا ہے اول یہ کہ اشیاء ماہیت کے لحاظ سے متخالف ہوں جیسے انسان و فرس۔ دوم یہ کہ اشیاء کا صرف عوارض میں اختلاف ہو اور ماہیت میں اتحاد جیسے انسان رومی اور انسان زنگی۔ سوم یہ کہ ایک ہی ماہیت بکمال و نقصان متفاوت ہو جسکی پانچ قسمیں مفصل ذکر ہو چکی ہیں۔

ان تین قسموں میں سے پہلی دو قسموں کو بالاتفاق تشکیک نہیں کہتے ہیں اور اشراقیین و مشائیین کا خلاف اس امر میں ہے کہ ماہیات اور ذاتیات میں بھی قسم سوم کی پانچوں قسمیں جاری ہو سکتی ہیں یا نہیں پہلی راے اشراقیین کی ہے اور دوسری مشائیین کی۔

(امر ہشتم)

اشراقیین بکمال و نقصان کے معنی یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک ہی ماہیت بلا واسطہ غیر اپنی ہی ذات سے ایک نحو وجود میں زائد ہو اور دوسری نحو وجود میں

(امر ششم)

حکما رکابا ہی اختلاف تشکیک میں بیان کرنے سے پہلے حکیم کی تعریف اور حکما رکے فریق بتلادینا ضرور ہے۔

(تعریف حکیم)

حکیم وہ ہے جو بقدر طاقت بشری حقایق اشیاء اور اون کی حالات واقف ہو۔ فریق حکما رکابیان پہلے آپکا ہے کہ جس کو یہ علم فی اتباع بنی وقت نور اشراق سے حاصل ہو تو وہ اشراقی ہے اور جس کو یہ علم نور اشراق سے باتباع بنی وقت حاصل ہو تو وہ صوفی صافی ہے اور جس کو یہ علم نظر و فکر و استدلال سے بے اتباع بنی وقت حاصل ہو تو وہ مشائی ہے اور جس کو یہ علم نظر و فکر و استدلال سے باتباع بنی وقت حاصل ہو تو وہ حکلم ہے۔

(امر ہفتم)

(تعیین محل نزاع)

اشراقین کا خیال ہے کہ تشکیک کے سب اقسام ماہیات و ذاتیات میں بھی جاری ہو سکتے ہیں اور مشائین کا خیال ہے کہ ماہیات و ذاتیات

(دوم) واسطہ ہی صفت کے ساتھ موصوف ہو اور انصاف کی نسبت ذی الواسطہ کی طرف مجاز اُگی جائے جیسے حرکت جالس سفینہ کہ حقیقت متحرک تو سفینہ ہے لیکن جالس کی طرف مجازاً حرکت کی نسبت کیجاتی ہے اور اس کو واسطہ فی العروض کہتے ہیں۔

(سوم) واسطہ اور ذی الواسطہ دونوں صفت کیسا بالذات موصوف ہوں جیسے حرکت ید و مفاح کہ حرکت ید حرکت مفاح کے لیے واسطہ ہے اور دونوں بالذات حرکت سے موصوف ہیں یا صرف ذی الواسطہ ہی صفت کے ساتھ موصوف ہو جیسے رنگریز کپڑے کو رنگ دیتا ہے اور خود رنگین نہیں ہوتا۔ اس تیسری قسم کی دونوں قسموں کو واسطہ فی الثبوت کہا جاتا ہے پس اگر کسی قسم کا تفاوت نفس ماہیت میں بلا واسطہ فی العوض ہو تو نفس ماہیت ہی میں یہ تفاوت شمار کیا جائے گا۔ گو واسطہ فی الثبوت کیونکہ نہ وہیں مقدار صغیر و کبیر کا ایک دوسرے سے زائد و ناقص ہونا نفس مقدار ہی میں ہوگا جیسے (۸) گز مربع مقدار (۴) گز مربع مقدار سے یا (۱۰) گز کا خط (۵) گز سے زائد ہے اور دوسرا پہلے کی نسبت ناقص۔ کیا کوئی خیال کر سکتا ہے کہ یہ تفاوت نفس مقدار میں نہیں ہے بلکہ

ناقص جیسے ایک مقدار دوسری مقدار کی نسبت بغیر لحاظ کسی دوسرے
 امر کے نفس مقدار ہی میں زائد و ناقص ہوتی ہے مثلاً گز (۱۰۰) گز خط (۱۰۰) گز
 خط (۱۰۰) گز سے نفس مقدار خطی ہی میں زائد ہے اور علی ہذا خط ثانی خط اول
 کی نسبت نفس مقدار خطی ہی میں ناقص ہے۔ اسی طرح (۱۰۰) گز سطح مربع
 (۲) گز سطح مربع کی نسبت نفس مقدار سطحی ہی میں زائد ہے اور ثانی اول کی نسبت
 نفس مقدار سطحی ہی میں ناقص ہے۔ اور علی ہذا القیاس (۱۰۰) گز مقدار
 جسمی (۵) گز مقدار جسمی کی نسبت اور (۵) گز (۱۰۰) گز کی نسبت نفس مقدار
 جسمی ہی میں بغیر لحاظ کسی دوسرے امر کے زائد و ناقص ہے۔ پس نفس
 مقدار ایک نحو وجود کے اعتبار سے دوسرے نحو وجود کی نسبت بدون لحاظ
 کسی دوسرے امر کے اپنی ہی ذات سے زائد و ناقص ہے یعنی کوئی دوسرا
 امر وصف زیادہ و نقصان میں واسطہ فی العروض نہیں ہے۔
 اتقان بالواسطہ کسی شے کا کسی وصف کے ساتھ تین قسم پر ہے
 (اول) واسطہ موصوف و صفت کی درمیانی نسبت کی تصدیق کا ذریعہ ہو
 جیسے متغیر کہ حدوث و عالم کی درمیانی نسبت کی تصدیق کا ذریعہ ہے
 فی الاثبات کہا جاتا ہے۔

بیان رای اشراقین

تمہید مذکور سے ثابت ہوا کہ اشراقین کی رای پر موافق اور معنون کے
جو اوہنوں نے بیان کیے ہیں جن کا کہ اوپر ذکر آچکا ہے نفس ماہیات میں بھی
تشکیک بزیادت و نقصان و شدت و ضعف متحقق ہے لیکن تشکیک
بالاولیت کا تحقق ذات اور ذاتیات میں دشوار امر ہے کیونکہ پہلے ذکر
ہو چکا ہے کہ اولیت کے یہ معنی ہیں کہ بعض افراد پر تو صدق ماہیت
اور ذاتی اقتضا سے ہو اور بعض پر اور ذاتی اقتضا سے نہ ہو
جیسے ماتریدیہ کے نزدیک صدق وجود واجب پر اور ذاتی اقتضا
سے ہے اور ممکن پر اور ذاتی اقتضا سے نہیں ہے اور ذات ذاتی
کا صدق اور فرد کی نسبت جسکی وہ ذات و ذاتی ہے اور فرد کی ذاتی
اقتضا سے کیونکہ متصور ہو سکتا ہے کیونکہ ذات و ذاتی کا اور شئی کو لیے
ثبوت واجب ہے اور واجب کا باقتضا مقتضی ہونا لازم کرتا ہے کہ
واجب واجب نہ رہے اور یہ محال ہے پس ثابت ہوا کہ ذاتیات اور
ماہیت اشیاء میں تشکیک بالاولیت ناممکن ہے۔ ہاں تشکیک بالاولیت
(بدین معنی کہ صدق ماہیت بعض افراد پر علت ہو اپنے ہی صدق کی

کسی ایسے امر میں ہے جسکی طرف زیادت و نقصان کی نسبت بالذات اور مقدار کی طرف مجاز اگی جاتی ہے اگر یہ خیال کیا جاسکتا ہے تو ایک سطح کو دوسرے سطح کی نسبت یا ایک خط کو دوسرے خط کی نسبت نفس سطحیت و خطیت کے اعتبار سے کیوں زائد و ناقص کہا جاتا ہے جب دونوں سطح یا دونوں خطاں پے جاویں تو کیا نفس مقدار ہی میں بذاتہ کم و بیش یا باہم مساوی نہوں گے کیونکہ بعد مساحت کے یہی معلوم ہوگا کہ مقدار سطحی و خطی بذاتہ بزیادت و نقصان متصف ہے اگرچہ اس اتصاف میں کوئی امر واسطہ فی الثبوت ہو جاوے لیکن واسطہ فی العروض نہیں ہوگا پس ثابت ہوا کہ حقیقت مقدار ہی ایک نحو وجود کے اعتبار سے بذاتہ ناقص ہے اور علی ہذا سواد اور بیاض بھی بذاتہ شدت و ضعف کے ساتھ متصف ہوں گے۔ مثلاً اگر ایک سواد کو دوسرے سواد کی نسبت اشد و اضعف کہا جائے تو ضرور اسی اعتبار سے کہا جائے گا کہ وہ دونوں سواد ہیں کیونکہ اگر انتظامی سواد مان لیا جاوے تو وہ کون سا امر ہے جو شدت و ضعف کے ساتھ بذاتہ موصوف ہو سکتا ہے پس ثابت ہوا کہ ماہیت سواد و بیاض ہی بدون کسی واسطہ فی العروض کے شدت و ضعف کے ساتھ بذاتہ متصف ہے

و ذاتی اوس شی کی نسبت کہ جسکی وہ ذات و ذاتی ہو واجب ہے پس باقتضا
مقتضی کیونکر ممکن ہو سکتا ہے ورنہ واجب کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔ ہاں
اولویت سے اگر کوئی دوسرے معنی مراد لیے جائیں جیسے کہ اولیٰ اس قول سے
ظاہر ہوتا ہے کہ وجود علت و جو معلول سے اولیٰ ہے جیسے وجود واجب
(جو علت ہے) وجود ممکن سے (جو معلول ہے) حالانکہ واجب پر صدق و جو
ہرگز باقتضای مقتضی اوان کے نزدیک نہیں ہے تو البتہ ماہیت و مقومات
ماہیت میں بھی تشکیک بالاولویت کا تحقق ممکن ہو گا۔

پس اس صورت میں الویت کے یہ معنی ہوں گے کہ صدق کلی بعض
افراد پر دوسرے بعض کی نسبت زیادہ تر مناسب ہو اس بنا پر صدق جو ہر
اوس ماہیت کی نسبت جو جنس جو ہر فصل سے مرکب ہے بالاولویت متفاوت
ہو گا جیسے کہ صدق جو ہر عقول جو ہر پر اجرام و اجسام کی نسبت زیادہ تر مناسب
کیا یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ عقل اول کی جو ہریت ایسی ہی ہے جیسے کہ
اجسام کا نہ و فاسدہ کی جو ہریت اور اجرام علویہ کی جو ہریت ایسی ہی ہے جیسے کہ
اسطقتات کی جو ہریت اور افلاک و نجوم کی جزمیت ایسی ہی ہے جیسے کہ عناصر
کی جزمیت اور عناصر کی جزمیت ایسی ہے جیسے کہ کائنات ابھو کی جزمیت ہرگز نہیں

دوسرے بعض افراد پر مقومات ماہیت اور نفس حقیقت میں متحقق ہو سکتی
 ہے کیونکہ بنا برجل بسیط اگر کسی ایک ماہیت نوعی کی کوئی ایک فرد دوسری
 فرد کی نسبت علت یا معلول ہوگی تو ضرور ہی حقیقت و ماہیت ہی کے اعتباراً
 سے ہوگی اس لئے کہ اس صورت میں وجود و تشخص انصاف بالوجود کسطرح
 ایک عدمی امر ہے اور علت و معلولیت موجود ہی کی شان ہے جب کلی طبعی
 کے مبحث میں ثابت کیا گیا ہے کہ موجود فی الایمان نفس طابع مرسلہ ہی میں
 تو حقیقت میں نفس طبعیت مرسلہ ہی اپنے صدق کی ایک نحو وجود کے اعتباراً
 سے علت ہوگی اور دوسری نحو وجود کے اعتبار سے معلول مثلاً جو ہر
 عقلی نفس جو ہریت کے اعتبار سے جو ہرادی کی علت ہوگا اور جو ہرادی
 نفس جو ہریت ہی کے اعتبار سے جو ہر عقلی کا معلول پس صدق جو ہر ایک اعتباراً
 سے علت اور ایک اعتبار سے معلول ہوا اور صدق بالاولیت بھی مراد ہے۔
 صدر الشیرازی کا قول ہے کہ اشراقین کے نزدیک ذات و ذاتیات
 میں تشکیک کے تمام اقسام جاری ہو سکتے ہیں اور مولانا بحر العلوم کا بیان
 ہے کہ اولیت و زیادت و نقصان کے تحقق میں کوئی تردد نہیں لیکن اولویت
 بالمعنی المذكور کے تحقق میں کلام ہے کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ صدق ذات

کے بعد حاصل ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ ماہیت مقدار و سواد بذاتہا
بلاعروض اضافت و نسبت متصف بزیادت و نقصان و شدت و ضعف
نہیں ہو سکتی جس سے لازم آتا ہے کہ تفاوت مذکور نفس ماہیت مقدار
و سواد میں بلکہ دونوں مقدار و ن اور دونوں سواد و نکی باہمی نسبت اور اضافت
میں ہو پس ثابت ہوا کہ تشکیک ایک خارجی امر میں ہے نہ ذات و ذاتیات میں۔

جواب از جانب اشراقیین

مولانا بحر العلوم کا بیان ہے کہ اس امر میں کسی کو شک نہیں ہے کہ مقدار
صغیر و کبیر و سواد شدید و ضعیف میں متصف بزیادت و نقصان و شدت و ضعف
نفس مقدار و سواد ہی ہے کیونکہ اگر مقدار و سواد کا انتفا فرض کیا جاوے
تو آیا کوئی خیال کر سکتا ہے کہ اضافت و نسبت تفاوت مذکور کے ساتھ
متصف ہو سکتی ہے اگرچہ اس اضافت و نسبت کو متحقق ہی مان لیا جائے
ہرگز نہیں پس ماہیت سواد و مقدار بذاتہما تفاوت مذکور متصف ہوگی کو عرض
اضافت و نسبت ہی کے واسطے کیونکہ نہ لوگن اضافت و نسبت اگر
واسطہ بھی ہے تو واسطہ فی البتہ ہے نہ واسطہ فی العروض ورنہ اضافت
و نسبت ہی بذاتہما صغیر و کبیر و شدت و ضعف کے ساتھ متصف ہوگی کیونکہ

کیونکہ جب غور کیا جائے تو یہی کتنا پڑیگا کہ صدق جو ہر عقل مجرہ پر ادانی
 واسا فل کی نسبت اولیٰ و انسب ہے اور صدق جبریت اجرام پر اجسام
 کی نسبت زیادہ تر مناسب ہے و قس علی ہذا۔

پس ثابت ہوا کہ اولیت بمعنی مذکور ذات و ذاتیات میں بلاشبہ متحقق ہے
 جب اشراقین نے خط و سطح سے زیادت و نقصان کی مثال اور سواد
 شدید و ضعیف سے شدت و ضعف کی مثال پیش کی تو مثالین کی طرف سے
 یہ اعتراض پیش کیا گیا کہ مطلق مقدار کا صدق مقدار صغیر و کبیر پر اور علی ہذا
 مطلق سواد کا صدق سواد شدید و ضعیف پر بلا تفاوت ہے لیکن دونوں کی
 باہمی نسبت کے لحاظ سے ایک کو اشد و ازیڈ اور دوسرے کو انقص
 و اضعف کہا جاتا ہے مثلاً اگر (۱۰) گز مربع سطح یا خط کی (۲) گز مربع سطح یا
 خط کی طرف نسبت خیال کی جائے تو اوس وقت ایک کو دوسرے کی نسبت
 زاید یا ناقص یا مساوی یا شدید یا ضعیف کہہ سکتے ہیں اگر اس باہمی نسبت کا
 خیال نہ کیا جائے تو کسی کو بھی ازیڈ یا اشد یا انقص یا اضعف نہیں کہہ سکتے
 اور کلام شیخ بھی اسی کا موید ہے کیونکہ شیخ کا بیان ہے کہ تفاوت صغیر و کبر
 مقادیر میں اور تفاوت شدت و ضعف کیفیات میں عروض اصناف و نسبت

مقدار ہی زیادت و نقصان کے ساتھ بالذات متصف ہوئی اور یہی مطلوب ہے اگر انتہا کسی مقدار پر نہوگی تو تسلسل متحمل لازم آئے گا جب تسلسل باطل ہے تو لامحالہ کسی ایک مقدار پر ضرور انتہا ہوگی۔ وہو المطلوب۔ علاوہ برین اضافت ایک، انتزاعی شئی ہے جو دو مقداروں کے ملاحظہ سے انتزاع کیجاتی ہے۔ پس بالذات متصف بزیادت و نقصان منشا ہی ہوگا نہ اضافت۔ جب منشا ہی اضافت مقدار ہی ہے تو نفس ہیست مقدار ہی متفاوت ہوئی اور یہی مطلوب ہے۔

اگر یہ شبہ کیا جائے کہ بیشک اضافت و نسبت و زیادت و شدت کا منشا انتزاع مقدار ہی ہے لیکن شخص مقدار میں دو امر ہیں ایک ماہیت مقدار اور دوسرے شخص خاص اس صورت میں ممکن ہے کہ بالذات منشا تفاوت شخص خاص ہی ہو نہ ماہیت مقدار پس درحقیقت شخص ہی اضافت تفاوت کے لیے بالذات معروض ہوگا اور ماہیت مقدار بالعرض۔

تو جواب دیا جائے گا کہ بیشک مقدار شخصی میں دو امر ہیں ایک ماہیت مقدار و دوسرے شخص لیکن پہلے مکرر بیان آچکا ہے کہ ہذیت و شخص وجودات اضافت ماہیت بالوجود کی طرح ایک عقلی اعتبار ہے (جو بذاتہ اعیان میں

کیونکہ واسطہ فی العروض میں صرف واسطہ ہی صفت کے ساتھ موصوف
 ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ صغرو کبر کے ساتھ کم و مقدار ہی بالذات
 متصف ہے پس لازم آئے گا کہ اضافت و نسبت (جو مقولہ اضافت سے
 ہیں) مقولہ کم و مقدار ہی ہوں اور اندراج ایک مقولہ کا دوسرے مقولہ کے
 تحت میں صریح محال ہے۔

علاوہ برین جب اضافت مقدار ہوئی تو حقیقت مقدار ہی صغرو کبر کی ہے
 متصف ہوئی اور یہی مطلوب ہے۔

اور صاحب عرۃ الوثقی کے کلام کا آل بھی اسی طرف ہے کیونکہ
 اونکا یہ بیان ہے کہ اضافت و نسبت جو در زیادت و نقصان کی
 مان لی گئی ہے اگر مقدار سے منضم ہے تو مقولہ کم سے ہے نہ مقولہ اضافت
 سے اور اس صورت میں بھی ہمارا مطلب ثابت ہے۔ کیونکہ جب اضافت
 کم و مقدار ہے تو ماہیت مقدار ہی بالذات متصف بزیادت و نقصان
 ہوئی۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس اضافت کی بھی ایک اور اضافت ہے
 جو بالذات زیادت و نقصان کے ساتھ متصف ہے تو کہا جائے گا کہ
 اضافت کی انتہا کسی مقدار پر ہوگی یا سنوگی اگر انتہا کسی مقدار پر ہوگی تو

پس حقیقتاً مقدار ہی بالذات بتفاوت مذکور متفاوت ہوگی اور دوسرے امور بالعرض اور کئی طبعی کی بحث میں ثابت ہو چکا ہے کہ اوعیہ و ظروف میں (مثل اعیان و اذہان و نفس الامر) بدون طبائع مرسلہ کے کوئی دوسرا امر (جیسے وجود و تشخص خاص و اتصاف و دیگر نسبی امور) بالذات مستحق نہیں ہے۔ اس صورت میں سبب ماہیت مقدار کے کوئی شیء ہے جو خارج میں بالذات بتفاوت مذکور متفاوت ہوتی ہے۔ ہاں اگر کوئی دوسرا امر اس تفاوت میں واسطہ بھی ہو تو واسطہ فی الثبوت ہو گا نہ واسطہ فی العروض۔ تم کلام بحر العلوم۔

بیان تشکیک مشائین تشکیک فی الماہیت

حکامی مشائین کا خیال ہے کہ ذات و ذاتی میں بلکہ اعراض میں بھی تشکیک غیر ممکن ہے ہاں افراد ماہیت کے اتصاف بالعوارض میں تشکیک ہو سکتی ہے جسے عرضی کہا جاتا ہے بالجملہ اپنی افراد پر کلیات عرضیہ کا صدق (مثل اسود و ابیض و کاتب و موجود و ماشی و متحرک غیرہ) کا صدق اپنی افراد پر ان کے مبادی پر موقوف ہے خواہ قیام انضمامی ہو جیسے اسود و ابیض

موجود و متحقق نہیں ہے) پس یہ امور کیونکر زیادت و شدت و ضعف
 و نقصان کے ساتھ بالذات موصوف ہو سکتے ہیں۔ اگر حیثیت مقدار
 سے قطع نظر کیا جائے تو آیا عقل ان امور کا (یعنی وجود و تشخص خاص و اضافت
 و نسبت جو اعتبارات عقلی ہیں) اوصاف بالذات بتفاوت مذکور تجویز کر سکتی
 ہے۔ ہرگز نہیں۔ بالفرض اگر تجویز بھی کر سکتی ہے تو اولاً بالذات مقدار
 حیثیت کا ہی لحاظ ہوگا۔ اور ثانیاً وبالعرض دوسرے امور کا پس تفاوت
 مذکور اولاً بالذات مقدار ہی موصوف ہوگا۔ اور اضافت و نسبت ہذیتہ وغیرہ
 ثانیاً وبالعرض۔ کیونکہ زیادت و نقصان بالذات کمیات ہی کے اوصاف
 ہیں جیسے شدت و ضعف کہ بالذات کیفیات ہی کے اوصاف ہیں اگر ایک
 مقدار کو دوسری مقدار کی نسبت کم و بیش کہا جائے گا تو کیا یہ کمی و بیشی مقدار
 کے اعتبار سے نہوگی ہرگز نہیں۔ بلکہ بالذات کم و بیش مقدار ہی ہوگی اور
 دوسرے امور کی طرف کمی و بیشی کی نسبت مجازی طور پر کیجائے گی۔ پس
 اضافت و نسبت وغیرہ اگر واسطہ بھی ہے تو واسطہ فی الثبوت سفیر محض ہے
 بلکہ مقدار ان امور کے بتفاوت مذکورہ متفاوت ہونے میں واسطہ فی العرض
 ہوگی اور واسطہ فی العروض میں واسطہ ہی حقیقتاً نصف بصفت ہو کر آئے

یا حیوانیت یا جسمیت یا جوہریت ہی کے لحاظ سے ہو گا جس سے لازم آتا ہے کہ ان کلیات کے افراد میں یا ہم نفس انسانیت یا چوتھ یا جسمیت کے لحاظ سے اختلاف مذکور تصور نہ ہو پس معلوم ہوا کہ صدق انسان یا حیوان و جسم و جوہر بھی غیر متفاوت ہے۔

بجلاف عرضیات (جیسے کاتب و صناعک و ماشی و متحرک و اسود و ابیض و موجود) جس کا صدق مبدا کے قائم ہونے پر مثل کتابت و ضحک و مشی و حرکت و سواد و بیاض و وجود وغیرہ) موقوف ہے۔ اور مبدا مختلف محمولوں سے مختلف طور پر قائم ہوا کرتا ہے کیمن اول کیمن آخر کیمن اولی کیمن غیر اولی کیمن شدید کیمن ضعیف کیمن زائد کیمن ناقص مثلاً وجود کا واجب کے ساتھ قیام بہ نسبت ممکن کے اولی اور اولی ہے اور ممکن کے ساتھ واجب کی نسبت متاخر و غیر اولی ہے اسی طرح قیام سواد یا مقدار ایک جسم سے دوسرے جسم کی نسبت شدید و زائد یا ضعیف و ناقص ہو گا۔ اور عرضی کا مصداق مع قیام مبدا اسی عرضی کا موصوف ہے کیونکہ ذات واجب اور ذات ممکن اور ذات جسم کو بلا قیام وجود و اسود و کم موجود و اسود و کم کنا صحیح نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ذات واجب سے

وغیرہ خواہ تراسی ہو جیسے کاتب و موجود و تحت و فوق وغیرہ متفاوت بتفاوت
 مذکورہ (جیسے اولیت و اولویت و شدت و زیادت) ہو سکتا ہے کیونکہ
 ایک موجود کو دوسرے موجود کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس کی نسبت
 اولیٰ و اقدم ہے یا غیر اولیٰ و غیر اقدم۔ مثلاً موجود واجب و موجود ممکن
 کہ موجود کا صدق واجب پر بہ نسبت ممکن کے اولیٰ و اقدم سے اور ایک
 اسود کو دوسرے اسود کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس کی نسبت اشد السواد
 یا اضعف السواد ہے۔ اسی طرح ایک جسم کھم کو دوسرے جسم کھم کی نسبت
 کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس کی نسبت زائد ہے یا ناقص۔

لیکن حقائق و ماہیات اشیاء اور اون کی ذاتیات کی نسبت نہیں
 کہہ سکتے کہ اون کے بعض افراد دوسرے افراد کی نسبت نفس ماہیت یا جزء
 ماہیت کے اعتبار سے اولیٰ و غیر اولیٰ یا اشد و اضعف یا زائد و ناقص یا
 اقدم و غیر اقدم ہیں کیونکہ صدق کلی میں مصداق ہی کے اختلاف کی وجہ سے
 تفاوت ہوا کرتا ہے اور ذات و ذاتی کا مصداق ہر فرد کی نفس ذات سے
 جو سب افراد میں ایک ہی ہے۔ پس ذات و ذاتی کا صدق کیونکہ تفاوت
 ہو سکتا ہے مثلاً انسان یا حیوان یا جسم یا جوہر کا صدق اپنی جملہ افراد پر صرف نسبت

باہم مشکک کلماتین گے حالانکہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کی نسبت مشکک نہیں مانا جاتا آپس بالفرد و ازید و النقص کی ماہیت سے وہ امر زائد خارج ہوگا۔ خارج اگر منضم یا متزعج ہے تو ہر فرد کا وجود شخص ہوگا یا نہیں در صورت اولی ظاہر ہے کہ کسی شی کا انضمام یا انترج جب تک کہ منشا یا منضم الیہ موجود نہ ہو ناممکن ہے۔ پس وجود و شخص سابق وجود و شخص منضم و متزعج کا عین ہوگا یا غیر اگر عین ہو تو دور لازم آئے گا اور اگر غیر ہے تو تسلسل در صورت ثانیہ وہ امر زائد ہر فرد کے وجود و شخص سے مفار ہوگا۔ پس تفاوت و تشکیک امر خارج میں ہوگی نہ ذات اشد و ازید و ضعف و انقص میں اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ مان لیا گیا تھا کہ تشکیک اشد و اضعف اور ازید و انقص کی ماہیت میں ہے۔

اگر وہ امر خارجی مباحث ذات ہے تو ظاہر ہے کہ تشکیک ایک امر مباحث میں ہوگی نہ اشد و ضعف کی ماہیت میں اور یہ بھی خلاف مفروض ہے۔ اگر اشد و ازید کسی امر زاید پر متعل نہیں ہے تو اشد و ازید اور اضعف و انقص کی ماہیت ایک ہی ہوگی اور اشد و اضعف میں کسی طرح بھی ماہیت کو اعتبار سے تفاوت نہ ہوگا۔ پس ماہیت اشد و اضعف میں تشکیک کیونکہ تحقق مافی جاسکتی ہے

و ذات ممکن سے قیام وجود اور علیٰ ہذا قیام سواد و کم جسم شدید السواد و ضعیف السواد و زائد الکم و ناقص الکم کے ساتھ یکسان نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ اسود و شکم و مہو و کا صدق ان مجملوں پر بلحاظ قیام وجود و سواد و کم یکسان نہیں ہے۔

دلیل انتفای تشکیک و ذات و ذاتی

مشائین کی قوی دلیل وہ ہے جسکو محقق دو آنی نے نقل کیا ہے وہ یہ ہے کہ ذات و ذاتی اگر بذاتہما زائد یا ناقص یا اشد یا اضعف ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا فرد اشد و زائد فرد اضعف و ناقص کی نسبت سوای نفس ماہیت کے کسی امر زائد پر بھی مشتمل ہوگا (جو اضعف و ناقص میں نہیں ہے) نہیں پہلی صورتیں ناموزون اشد و زائد کا فصل مقوم ہے یا نہیں اگر فصل مقوم نہیں ہے بلکہ خارج ہے تو ماہیت اشد و زائد سے منقسم ہے یا منترع یا مبالغہ اور اگر ماہیت اشد و اضعف کا فصل مقوم ہے تو ضرور ہی حقیقت اشد و زائد حقیقت اضعف و ناقص سے مبالغہ ہوگی کیونکہ ذاتی کے بدلنے سے ذات بھی بدل جاتی ہے۔ پس اشد و اضعف اور زائد و ناقص دو متبائن حقیقتیں ہونگی اور اختلاف ماہیت کو تشکیک نہیں کہا جاتا ورنہ انسان و فرس و حجر و شجر

مبدار شدت و زیادت و ضعف و نقصان کا قیام متفاوت ہے اس لئے
صدق اوس مفہوم کا جو معنی جنبی مثل مطلق سواد و بیاض و طول و عرض
و عمق وغیرہ سے مشتق ہے ہر ایک محل پر جو تفاوت قیام مبدار کے اعتباراً
سے متفاوت ہوگا۔

کیا خیال کیا جاسکتا ہے کہ ثوب شدید السواد پر صدق اسود ثوب
ضعیف السواد کی نسبت اشد نہوگا اور صدق اسود ثوب ضعیف السواد پر
ثوب شدید السواد کی نسبت ضعیف نہوگا یا جسم زائد الطول پر صدق طویل جو
معنی طول سے مشتق ہے اوس جسم کی نسبت جبکی مقدار طولی ناقص ہے ازید
نہوگا اور جسم ناقص الطول پر جسم زائد الطول کی نسبت انقص نہوگا کیونکہ نہیں
اور علیٰ ہذا القیاس صدق اوس مفہوم کا جو عرض و عمق وغیرہ سے مشتق ہوتا ہے
گو سواد شدید و ضعیف و مقدار ناقص و زائد جو مختلف محلون سے قائم ہیں
مختلف الماہیت ہی کیونکہ نہون کیونکہ تفاوت مصداق کلی سے کو تفاوت
نوعی ہی کیونکہ نہولازم آتا ہے کہ صدق کلی ضرور ہی متفاوت ہو بخلاف صدق
ذات و ذاتی جیسے مطلق سواد سوادات شدیدہ و ضعیفہ کی نسبت اور جیسے مطلق
مقدار مقدار فاصدہ کی نسبت کیونکہ اوس کا مصداق جملہ افراد میں ہر فرد کی

اگر کہا جائے کہ اس دلیل کے صحیح ہونے کی صورت میں لازم آتا ہے کہ عرضی میں بھی تشکیک غیر ممکن ہو کیونکہ کہہ سکتے ہیں کہ اسوداشد اور محم زید بھی کسی امر زاید پر مشتمل ہو گا یا نہیں اگر مشتمل ہے تو وہ امر زائد داخل اسے یا نہیں۔ خارج از ذات ہونے کی صورت میں منضم ہو گا یا منتزع یا مباحن بہر تقدیر جو استحالة وہاں پر قائم کیا گیا ہے وہ یہاں بھی قائم کیا جاسکتا ہے اور اگر اسود و زید کسی امر زاید پر مشتمل نہیں ہے تو اسود و ضعف میں باہم متساوی نہوگا۔ جس سے لازم آتا ہے کہ صدق اسود و تفاوت نہو۔ پس ذاتی کی طرح عرضی میں بھی تشکیک جاری نہوگی۔

تو یوں جواب دیا جائے گا کہ عرضیات میں تفاوت بحدت و ضعف و زیادت و نقصان (جیسے اسود و ابیض و طویل و عریض و عمیق و غیرہ) ایک خارجی امر کے اعتبار سے ہے اور وہ خارجی امر عرضی کا مصداق ہے کیونکہ اسود و ابیض وغیرہ کے صدق کا مناط قیام مبداء ہے خواہ قیام انتزاعی ہو یا انضمامی (جیسے سواد و بیاض و طول و عرض و عمق وغیرہ) اور مبداء کا قیام ہر ایک محل سے مختلف طور پر ہوا کرتا ہے کہیں شدید کہیں ضعیف کہیں زائد کہیں ناقص گو وہ مبداء ہر محل کی اعتبار سے مختلف الما ہست ہی کیونکہ نہو چونکہ

پس سواد شدید و ضعیف و مقدار زائد و ناقص پر صدق جنس سواد و مقدار
صدق اسود و متکرم کی طرح جسم ذی سواد و ذی مقدار کی نسبت مشکاک ہو سکتا ہے
اور سوادات و بیاضات اور مقدار خاصہ کے فصول مقومہ (جو سواد اور مقدار
کے معنی جنسی کے لیے فصول مقسمہ ہیں) تفاوت صدق جنسی کے لیے
واسطہ فی العروض نہوں بلکہ واسطہ فی الثبوت ہوں پس کونسی شی تفاوت
جنسی کی اس طرح سے مانع ہو سکتی ہے کہ جنس سواد کا صدق بعض سواد
کی نسبت اشد اور بعض کی نسبت اضعف نہ ہو کیونکہ جو معنی کہ صدق عرضی کا مناط
اختلاف ہے وہی صدق معنی جنسی کا بھی مناط اختلاف ہے۔

بحث دوم

اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اشد و اضعف کا اختلاف فصول مقومہ کے اعتبار سے
نہیں بلکہ لمجاذا ایک امر خارجی کے ہے تو بھی اس سے لازم نہیں آتا کہ مطلق
سواد مراتب سوادات ضعیفہ و شدیدیں بیشدت و ضعف بالذات متفاوت نہ ہو کیونکہ
وہ امر خارجی اس طرح سے مابہ التفاوت ہو سکتا ہے کہ نفس باہیت سواد کی تشکیک
میں واسطہ فی الثبوت ہو خواہ ذی الواسطہ بھی ہو موصوف بتفاوت ہو یا بدون
بالذات متفاوت ہوں۔

نفس ذات ہی ہے اس لیے کہ ذات و ذاتی مرتبہ ذات شخص میں شخص کی عین حقیقت ہیں پر ذات و ذاتی کے مناسط صدق میں گو وہ ذاتی جنس ہی کیون نہ تفاوت کیونکہ تصور ہو سکتا ہے۔ اس جواب میں مولانا بحر العلوم نے کئی طرح سے بحث کی ہے۔

بحث اول

اس میں شک نہیں کہ مطلق سواد و مقدار سواد و مقدار خاصہ کی نسبت جنس ہے اور یہ سواد و مقدار خاصہ ماہیت میں باہم مختلف ہیں لیکن کہہ سکتے ہیں کہ ان کا اختلاف نوعی حسب طرح کہ اس مفہوم کے مصداق کو جو معنی جنسی سواد و مقدار سے ماخوذ ہے جیسے اسود و تلکم جسے عرضی کہتے ہیں اس طرح سے مختلف کر دیتا ہے کہ جسکی وجہ سے صدق اسود و غیر تفاوت ہو جاتا ہے تو اسی طرح صدق مطلق سواد و مقدار کو جو اون مختلف بحقیقت سواد و مقدار خاصہ کے لیے جنس ہے کیون نہیں مختلف کر سکتا کیونکہ ممکن ہے کہ فصول مقومہ کے اعتبار سے اون کا اختلاف نوعی جو جنسی معنی کے لیے فصول مقسمہ میں صدق جنس کے مصداق کو بھی متفاوت کر دے اس طرح سے کہ صدق جنس بھی جیسے سواد و کم و مقدار صدق عرضی کی طرح متفاوت ہو جائے

انقص کے کئی بار اسود و متکم ہو سکتا ہے کیونکہ جس قدر اشد اور اید سے
 اضعف و انقص کے امثال کو عقل بمعادنت وہم تجویز کر سکتی ہے اسی قدر
 ہر ایک مثل کے مقابلہ میں صدق اسود و متکم بھی تجویز کر سکتی ہے پس صدق
 اسود و متکم اوس جسم پر جس سے سواد شدید یا مقدار زائد قائم ہے نسبت
 اوس جسم کے جس سے سواد ضعیف یا مقدار ناقص قائم ہے ہر ایک مثل
 وہی کے اعتبار سے ہوگا اور ایک ہی موضوع پر صدق عرضی بہ نسبت دوسرے
 موضوع کے بکثرت ہوگا بخلاف ذات و ذاتیات کے کہ بحر تعدد موضوع
 ایک ہی موضوع کی نسبت صدق ذات و ذاتی بکثرت ناممکن ہے جیسے
 انسان و حیوان وغیرہ کہ ان کا صدق جب تک متعدد موضوعات کا (مثلاً زیر
 و عمر و دیکر و خالد) نہ لحاظ کیا جائے متعدد نہیں ہو سکتا پس ثابت ہوا کہ اشد
 و ازیدیت ان معنوں سے ذات و ذاتی میں متحقق نہیں ہو سکتی۔

بعد اس توجیہ کے جناب حضرت مولانا ملا نظام الملک والدین کا
 ارشاد ہے کہ اس توجیہ پر نزاع فریقین لفظی ہوگی کیونکہ اشتقاقیین (دزدیک
 تشکیک فی الماہیت کا معنی یہ ہے کہ ایک ہی ماہیت (جنسی ہو یا نوعی)
 انخار و جودات میں بحال و نقصان متفاوت ہو نہ یہ کہ صدق کلی وہی امثال

بحث سویم

اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ سواد شدید و ضعیف کسی زائد امر پر مشتمل نہیں ہے تو اس سے یہ کہان لازم آتا ہے کہ سواد شدید و ضعیف میں نفس ماہیت کے اعتبار سے بھی تفاوت نہ ہو سکے کیونکہ ممکن ہے کہ ماہیت سواد بذاتہا ایک نحو وجود کے اعتبار سے دوسرے نحو وجود کی نسبت اشد و اضعف و زائد و ناقص ہو اور اس نحو تفاوت میں بحر نفس ماہیت کسی دوسرے امر کی ضرورت نہ ہو کیونکہ مختلف جہول کے تعلق کی وجہ سے ماہیت کا ہر ایک مرتبہ اس طور پر تعین ہو سکتا ہے کہ دوسرے مرتبہ سے بذاتہا بلحاظ آثار متفاوت ہو اگرچہ وہ مراتب متحد الماہیت ہی کیوں نہ ہوں۔ مولانا بحر العلوم نے بعد ان اباحت کے فرمایا ہے کہ میرے اوستاذ جامع معقول و منقول بحر العلوم صاحب مقامات رفیع حضرت نظام الملک والدین نے اون تعلیقات میں جو جو اشئی قدیمہ کے متعلق لکھی ہیں یہ بیان کیا ہے کہ کلام مشائین کی توجیہ بھی ممکن ہے اور کہہ سکتے ہیں کہ صدق کلی کی شدت و زیادت سے یہ مراد ہے کہ بعض افراد پر صدق کلی دوسرے بعض کی نسبت بکثرت ہو جیسے اسود اشد اور متکرم زائد کہ بمقابل اسود اضعف و متکرم

اور جو آن تمام زمان حرکت میں فرض کیا ہے اوس جزو زمان اور اوس
 آن میں متحرک کو اوس مقولہ مافیہ حرکت کی ایک ایسی فرد اور جزو حاصل ہو جو
 دوسری آن اور دوسرے زمان میں وہ فرد حاصل نہ ہو یعنی زمان حرکت کی
 ہر ایک آن اور ہر ایک جزو میں اوس متحرک فی المقولہ کو اوس مقولہ کا ایک نیا
 نیا جزو اور فرد مبداء حرکت سے منتهای حرکت تک حاصل ہوتا ہے مثلاً اگر کسی
 محدود مسافت میں گھوڑے کی یک روزہ حرکت فرض کیا ہے تو ضروری
 اوس اسپ متحرک کو زمان حرکت کی ہر آن اور ہر جزو میں مبداء حرکت سے
 لیکر منتهای حرکت تک مقولہ این سے ایک نیا نیا این حاصل ہوگا۔ کیا یہ
 ہو سکتا ہے کہ انتہای حرکت متصلہ میں اسپ مذکور دو ساعت یا دو آن ایک ہی
 مکان میں ٹھہرا ہے۔ ہرگز نہیں ورنہ وہ متحرک علی الاتصال نہ ہوگا بلکہ کن
 پس اوس اسپ متحرک فی الاین کو تمام زمان حرکت میں ایک ایسا این
 حاصل ہوگا جس کے مفروضہ اجزاء اوس متحرک کو بالتدریج حاصل ہونگے۔
 بعد اس تمہید کے کہا جاتا ہے کہ اگر مقولہ کیفیت میں کوئی حرکت فرض
 کیا جائے تو بنا بر تمہید مذکور ضروری متحرک کو تمام زمان حرکت میں ایک ایسا
 کیفیت جنس مافیہ حرکت سے حاصل ہوگا جس کے مفروضہ اجزاء اوس تمام زمان

کے لحاظ سے بکثرت ہو پس ہر فریق کے نزدیک شدت و ضعف وغیرہ کے ایک دوسرے معنی ہوں گے علاوہ بریں اس توجیہ سے کلام مشین بھی آتی ہے اور نیز فریقین کی دلیلوں اور باہمی بحثوں سے صاف طور پر ظاہر ہے کہ حق بجانب اشرقیین ہے

چند اختلافات حکماء متعلقہ امور تشکیک

اختلاف اول

اشراقیین اور مشائیین کا اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ سواد شدید اور ضعیف کی ماہیت ایک ہے یا نہیں۔ اشرقیین کہتے ہیں کہ دونوں کی ایک ہی ماہیت ہے اور یہ بدیہی امر ہے اسکا ثبوت محتاج دلیل نہیں بالفرض اگر محتاج بھی ہے تو اوپر دلیل قائم کیجا سکتی ہے لیکن دلیل کے قائم کرنے سے پہلے ایک تمہید کی ضرورت ہے۔

تمہید

فن طبیعیات میں ثابت ہوا ہے کہ کسی مقولہ میں (جیسے کیف و کم و وضع لین) تحرک جسم کے یہ معنی ہیں کہ مبادا حرکت سے منتهی حرکت تک جو جزو زمان

دلیل دوم

تمہید

جزو لایتجزی کی بحث میں ثابت ہو چکا ہے کہ اجزای لایتجزی اسی جسم کی ترکیب ناممکن ہے پس جسم فی حد ذاتہ متصل ہے جیسے کہ شیخ نے حکمت فارسی میں کہا ہے ”کہ جسم در حد ذات خود پیوستہ است چه اگر گسسته بود قابل البعاد نبودے“

تحریر دلیل

بعد اس تمہید کے کہا جاتا ہے کہ جو بیاض یا سواد کہ جسم متصل سے اس طور پر قائم ہو کہ بعض اجزاء اس کے شدید اور بعض ضعیف ہوں تو ضرور ہی اجزای محل کی طرح اجزای عال یعنی اوس سواد یا بیاض کے شدید و ضعیف اجزای مفروضہ بھی باتصال حقیقی بہم متصل ہوں گے اور یہ باتصال جب تک کہ شدید و ضعیف متحد الماہیت نہ ہوں کیونکہ تصور ہو سکتا ہے پس ثابت ہوا کہ شدید و ضعیف کی ماہیت ایک ہی ہے۔

بیان مذہب مشائین

حکمای مشائین کہتے ہیں کہ سواد شدید و ضعیف متحد الماہیت نہیں ہیں۔

حرکت کی ایک ایک آن اور ایک ایک جزو میں اس متحرک کو بالتدریج حاصل ہون گے مثلاً اگر کوئی حرکت سوا شدید سے سوا وضعیف کی طرف یا بالعکس فرض کی جائے تو ضرور ہی متحرک فی السواد کو تمام زمان حرکت میں ایک ایسا سواد حاصل ہوگا جس کے مفروضہ اجزاء اس زمان کی ایک ایک آن اور ایک ایک جزو میں اس کو بالتدریج حاصل ہوں گے اور ہر ایک جزو نسبت دوسرے جزو کے جو اس سے فوقانی مرتبہ میں ہے ضعیف اور بہ نسبت اس کے جو تحتانی مرتبہ میں ہے شدید ہوگا یا بالعکس۔

اور فن طبوعات میں یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ زمانہ ایک متصل مقدار ہے جس کے مفروضہ اجزاء باہم ایست متصل ہیں کہ جن کا ایک دوسرے سے انفصال غیر ممکن ہے پس اس سوا متدرج الاجزاء کے اجزاء جو تمام زمان حرکت میں متحرک فی السواد کو حاصل ہوا ہے اور جس کے مفروضہ اجزاء ایک دوسرے کی نسبت شدید وضعیف ہیں اتصال اجزای زمان کی سبب اس طرح سے متصل ہوں گے کہ ان اجزاء میں بھی انفصال غیر ممکن ہوگا۔ اور یہ اتصال جب تک کہ اجزای شدید وضعیف کی ماہیت ایک ہی ہو غیر متصور ہے پس ثابت ہوا کہ سوا شدید و سوا وضعیف کی ماہیت ایک ہی ہے نہ مختلف۔

کہ جب کسی خط میں اجزای متناقصہ اس طور پر فرض کیے جائیں کہ اول
صنف ثانی اور ثانی صنف ثالث اور ثالث صنف رابع اور علیٰ ہذا القیاس
تو انتہا ایک نقطہ پہنچو پئے گی۔ پس وسطانی مراتب اگر متحد الماہیت ہوں
تو ضرور لازم آئے گا کہ نصف اول جو خط ہے اور وہ نقطہ جو انصاف مفروضہ
کی انتہا ہے متحد الماہیت ہوں کیونکہ انتہائی نقطہ کی نسبت اپنے فوق
کے نصف کی طرف وہی ہوگی جو اس نصف کو اپنے فوق کے نصف کی طرف
ہے اور جملہ انصاف وسطانیہ متحد الماہیت ہیں پس نصف اول خط جو خود بھی
خط ہے اور نقطہ انتہائی ضرور ہی متحد الماہیت ہوں گے اور یہ صریح معلوم
ہے۔ پس لازم آئے گا کہ اجزای خط (مثل نصف ونصف ونصف وغیرہ)
متحد الماہیت نہ ہوں حالانکہ بالاتفاق متحد بحقیقت مان لیے گئے ہیں۔
پس معلوم ہوا کہ دلیل غیر صحیح ہے۔

نقص تفصیلی از جانب اشراقین

مراتب کیفیات کا کسی حد پر اس طرح ٹھہر جانا کہ اس حد سے متجاوز نہ ہو سکیں مرتبہ
کیات کی طرح غیر ممکن ہے کیونکہ انتہائی قسمت کیفیات سے لازم آتا ہے کہ

اقوی دلیل مشایین

اگر اس طرح پر تناقص سوادات فرض کیے جائیں کہ اول ضعیف ثانی زاو
ثانی ضعیف ثالث اور ثالث ضعیف رابع اور رابع ضعیف خامس ہو تو ضرور
اون سوادات کی انتہا بیاض صرف پر ہوگی کیونکہ سوادت مذکورہ میں سے
ہر فوقانی مرتبہ تختانی مرتبہ کی نسبت اور تختانی فوقانی کی نسبت شدید و ضعیف
ہوگا۔ اگر شدید و ضعیف متحد الماہیت مان لیے جائیں تو سواد صرف اور بیض
صرف کا بھی متحد الماہیت ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ صریح محال ہے۔

ثبوت ملازمہ

بیاض صرف کو اوس سواد کی طرف جو اس سے فوق ہوگی نسبت ہے جو اس
سواد کو اپنے فوق کی طرف ہے اور علی ہذا سواد صرف کو اوس بیاض کی طرف
جو اوس سے فوق ہے وہی نسبت ہے جو اوس بیاض کو اپنے فوق
کی طرف ہے۔ جب جملہ مراتب و سطانی متحد الماہیت مان لیے گئے ہیں
تو ضرور سواد صرف اور بیاض صرف بھی متحد الماہیت ہونگی۔ اور یہ صریح محال ہے

نقض اجمالی از جانب اشراقیین

اس دلیل کے مقدمات مقدار میں بھی جاری ہو سکتے ہیں کیونکہ کہہ سکتے ہیں

امثال متزع کر سکے اور ازیدیت کے بھی اون کے نزدیک یہ معنی ہیں۔ لیکن فرق یہ ہے کہ ازیدیت میں امثال اضعف متمازنی بحس ہوں گے۔

اختلاف سویم

اشراقین کا قول ہے کہ زیادت اور قوت اور شدت ایک ہی چیز ہیں لیکن جب کمیات میں پائی جائیں تو اسے زیادت اور جب جواہر میں موجود ہوں اسے قوت اور جب کیفیات میں متحقق ہوں تو اسے شدت کہا جاتا ہے اور علیٰ ہذا القیاس اون کے اضعاد۔ لیکن یہ سب اطلاقات عرفیہ ہیں جن کا علوم حکمیہ میں کوئی اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔

مشائین کا خیال ہے کہ زیادت اور قوت اور شدت ایک شی نہیں ہے بلکہ ہر ایک کا مصداق جدا جدا ہے اس لیے کہ زیادت کمیات کے ساتھ اور شدت کیفیات کے ساتھ اور قوت جواہر کے ساتھ متخص ہے۔

اختلاف چہارم

یہ نزاع اس امر میں ہے کہ جواہر میں بھی اشتداد متحقق ہے یا نہیں اشراقین کہتے ہیں کہ متحقق ہے کیونکہ اشتداد نفس باہیت کا کمال ہے۔ اور ایک جو ہر دوسرے جو ہر کی نسبت کامل ہو سکتا ہے آیا فیل کی جوہریت

قسمت جسم بھی جو ان کا محل ہے ایسی حد پر انتہا پذیر ہو جس سے متجاوز نہ ہو سکے۔ اور اس کا استحالہ جزو لایق تجزی کی بحث میں ثابت ہو چکا ہے پس مراتب سوادات شدیدہ و ضعیفہ کی بیاض صرف اپنی تائید بالکس فرض محال ہے۔ اور ایک محال مفروض سے دوسرے محال کا لازم آنا غیر محال ہے

اختلاف دویم

فریقین کی یہ نزاع شدت و ضعف کی تفسیر میں کہ ہے۔ اشراقین کے نزدیک نفس ماہیت کا کمال و نقصان شدت و ضعف ہے اور محال و نقصان کی کئی صورتیں ہیں (اول) نفس ماہیت پر ایک نحو وجود کے اعتبار سے دوسرے نحو وجود کی نسبت آثار کثیر مرتب ہوں۔

(دویم) نفس ماہیت سے ایک نحو قیام کے لحاظ سے دوسرے نحو قیام کی نسبت امثال کثیر منتزع ہوں خواہ وہ امثال متماز فی محس ہوں یا منون (سوم) نفس ماہیت ایک نحو قیام میں علت ہو اور دوسرے نحو قیام میں معلول (چہارم) نفس ماہیت ایک نحو قیام کے اعتبار سے دوسرے نحو قیام کی نسبت اولیٰ ہو اور مشائین کے نزدیک شدت کے یہ معنی ہیں کہ کلی کے بعض افراد اس طور پر ہوں جن سے عقل بمعاونت وہم دوسرے فرد کی غیر متماز محس

اس لیے کہ تشخص وجود و الصفات بالوجود کی طرح محض ایک عقلی اعتبار ہے جس کا انتشار انزعاف نفس باہیت اور طبیعت مرسلہ ہے جب اوصاف و احکام و آثار خارجی جیسے علت و معلولیت و اقتصاد شدت و ضعف و زیادت و نقصان وغیرہ محض اعتباری امور پر مرتب نہیں ہو سکتے ہیں تو اس قسم کا خارجی تفاوت و اختلاف نفس باہیت ہی کے لحاظ سے ہو گا جو بذاتہا اوجہ و ظروف میں منبسط و متحقق ہے اور جب ظاہر ہے کہ کلیات عرضیہ بذاتہا خارج میں متحقق نہیں ہو سکتے تو پھر وہ کیونکر احکام و آثار خارجیہ کے بذاتہا مبادی بن سکتے ہیں ہاں اگر تشکیک کوئی اعتباری امر ہے جو محض اعتبار عقل ہی پر موقوف ہے تو یہ اور بات ہے۔ لیکن اس وقت فریقین کی نزاع تشکیک فی الماہیت میں بلکہ اس امر میں ہو گی کہ وہ نحو تفاوت جسکو تشکیک کہا گیا ہے خارج میں متحقق ہے یا نہیں اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ تشکیک کے متحقق ہونے میں کسی کو بھی خلاف نہیں ہے۔

اگر اعتراض کیا جائے کہ تشکیک اس تفاوت کو کہتے ہیں جو صدق کلی میں ہو اور صدق کلی ایک عقلی اعتبار ہے پس تشکیک بھی ایک عقلی اعتبار ہے تو جواباً کہا جائے گا کہ کلی سے کیا مراد ہے۔ اگر کلی عقلی و کلی منطقی مراد ہے

پیشہ کی جو ہریت سے اقویٰ و اکمل نہیں ہے اور جو ہریت فیل کے آثار پیشہ کی جو ہریت کے آثار سے زیادہ نہیں ہیں۔ کیونکہ نہیں۔

مشائین کا خیال ہے کہ شدت و اشتداد کیفیات کے ساتھ مختص ہے اور جو ہر اعلیٰ سے جو ہر ادنیٰ کے امثال منتزع نہیں کیے جاسکتے۔

ترجیح راسی

اس میں شک نہیں کہ تشلیک کے مسئلہ میں حق بجانب اشراقین ہے۔ کیونکہ جب حج قاطعہ اور دلائل ساطعہ اور براہین قویہ اور بنیات مبتنیہ سے ثابت ہوا کہ جعل بسیط حق ہے اور نفس طبائع مرسلہ ہی جعل جاصل کے بالذات اثر ہیں اور جعل مختلفہ کے متعلق ہونے کی وجہ سے مراتب طبیعت آثار و احکام کے اعتبار سے متبائن ہیں تو پھر کیونکر یہ شک کر سکتے ہیں کہ نفس طبیعت بذاتہا ایک مرتبہ میں دوسرے مرتبہ کی نسبت آثار و احکام کے اعتبار سے شدید و ضعیف اور زائد و ناقص نہیں ہو سکتی کیونکہ جعل بسیط کے حق ہونے کی صورت میں اور کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے کی حالت میں وہ اصل ہر احکام و آثار مختلفہ مترتب ہوں یا منشا ہی انتزاع امثال کثیر کا ہو یا علت یا معلول یا مقضیٰ یا مقضیٰ ہو بجز نفس مابہیت کوئی دوسرا امر کیونکر تجویز ہو سکتا ہے

اچکی ہے۔ ہاں کلی طبعی کے (جیسے انسان) کئی اعتبار ہیں۔
 (اول) صرف ذات انسان کا لحاظ جو لفظ انسان کے اطلاق سے
 پہلے پہل مفہوم ہوا اسے مرتبہ لابلشرطی اور طبیعت مرسلہ کہتے ہیں۔
 (دوم) ذات انسان کا لحاظ کسی تشخص خاص کے ساتھ یا کسی اور چیز
 کے ساتھ جیسے تعین زید یا عمر و یا بکر وغیرہ۔ اسے بشرطی کہتے ہیں۔
 (سوم) ذات انسان کا اس طور پر لحاظ کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری
 شے منین ہے اسے طبیعت مجرہ کہا جاتا ہے۔ پہلے دونوں اعتباروں کے
 موجود ہونے میں کوئی شک منین اور تیسرے اعتبار کے وجود کا بجز افلاطون
 کے کوئی قائل منین ہوا۔ ہاں اس اعتبار کے متصور ہونے میں کوئی معنی
 منین کیونکہ تصور ہر شے سے متعلق ہو سکتا ہے اس لیے لا محرج فی التصوات کہا جاتا ہے

(احکام طبیعت مرسلہ)

حکم اول

طبیعت مرسلہ جیسے انسان و حیوان و جسم و فرس و غنم وغیرہ) اگرچہ بوجہ
 کثرت اشخاص کثیر ہے۔ مگر فی ذاتہ واحد ہے بوجہ کثرت اشخاص

تو بیشک انکا صدق اور تحقق اعتبار عقل ہی پر موقوف ہو گا۔ کیونکہ ان کا نظر صدق کا فاظ ذہن ہی ہے جسے ظرف خلط و تعریہ کہتے ہیں لیکن ان کے صدق کا تفاوت متنازع فیہ نہیں ہے کیونکہ یہاں اس تفاوت میں بحث ہے جو ذات اور ذاتی کے صدق میں ہو اگر تاہم اور کلی عقلی و کلی منطقی جو عقلی اعتبارات ہیں بالفرض اگر کسی کی ذات و ذاتی بھی ہوں تو اعتبار عقل ہی ہونے لگے بجز اعتبار عقل کے ان کا صدق و تحقق ہرگز نہیں ہو سکتا اور بحث اس ذات و ذاتی کے تفاوت فی الصدق میں ہے کہ جس کا قوام و تقویم اعتبار معتبر پر موقوف نہ ہو اور وہ کلی طبعی ہے جس کا جعل بسیط کا بالذات اثر ہونا اور جعل مرکب کا بالتبع اثر ہونا فریقین کے نزدیک مسلم ہے اور باستثنای تشوؤ قلیلہ فریقین کے نزدیک اس کا بذاتہ وجود فی الاعیان تسلیم کر لیا گیا ہے پس اس کا صدق و تحقق کیونکہ عقلی اعتبار ہو سکتا ہے۔ اگر بالفرض کوئی اعتبار کرنے والا ہی نہ ہو یا اعتبار نہ کرے تو بھی زید انسان اور حیوان اور جسم اور جوہری ہو گا نہ کوئی دوسری شے۔

پس ثابت ہوا کہ کلی طبعی کا صدق فی الخارج واقعی امر ہے اور تشکیک فی الماتہ اوسے تفاوت کا نام ہے جو کلی طبعی کے نحو صدق و تحقق میں ہوتا ہے جسکی تفصیل

اور اوس کے عدم کے وقت کہہ سکتے ہیں کہ انسان معدوم ہے بخلاف وجود الہی کیونکہ طبیعت مرسلہ اس وجود کے اعتبار سے کسی ایک فرد کی وجود کے ساتھ موجود ہوگی اور جملہ افراد کی انتہا سے متفی مثلاً انسان وجود الہی کے اعتبار سے ایک زید کی موجودگی سے بھی موجود ہو سکتا ہے لیکن جب تک جملہ افراد انسان متفی نہ ہوں تو انسان اس وجود کے اعتبار سے متفی نہ ہوگا کیونکہ وجود طبعی شخصی وجود ہے اور شخصی وجود ایک ایک شخص کے تحقق سے متحقق اور ایک ایک شخص کے انتہا سے متفی ہوتا ہے اور وجود الہی نوعی وجود ہے اور ظاہر ہے کہ تقوم نوع بقوام فرد واحد بھی ہو سکتا ہے لیکن انتہای نوع بانتهای جمیع افراد ہو سکتا ہے نہ بانتهای فرد واحد۔

حکم ثانی

طبیعت مرسلہ کا وجود الہی اوس کے وجود طبعی پر مقدم ہے کیونکہ وجود الہی نہ کسی شرط کے ساتھ مشروط اور نہ کسی استعداد مادی پر موقوف ہے بخلاف وجود طبعی کے کہ شروط کے ساتھ مشروط اور استعداد مادی پر موقوف ہے۔ مثلاً وجود زید کہ جب تک نطفہ رحم مادر میں نہ قرار پائے اور ایک تنک اوپر کیفیات و کمیات و صورت و اشکال متوار نہ ہوں حاصل نہیں ہو سکتا۔

(جیسے زید و عمرو وغیرہ) لیکن وحدت اوسکی زید و عمرو و بکر کی طرح وحدت شخصی نہیں جو اوس کے اشتراک کو منافی ہو۔ پس ثابت ہوا کہ طبیعت مرسلہ واحد بھی ہے اور کثیر بھی وحدت اوسکی کثرت کی منافی نہیں اور کثرت اوسکی وحدت کی منافی نہیں۔

پس طبیعت مرسلہ کا وجود فی الایمان یا فی الازہان یا فی نفس الامر اگر اوسکی طرف وحدت کے اعتبار سے منسوب کیا جائے تو اس وجود کو وجود الہی کہتے ہیں کیونکہ یہ وجود محض عنایت الہی سے ہے جس میں استعداد مادی کو کچھ دخل نہیں اور اگر وہی وجود کثرت شخصی کے اعتبار سے اوسکی طرف منسوب کیا جائے تو اس وجود کو وجود طبعی کہتے ہیں اور جس طرح کہ اوس کا پسلا وجود وحدت کی جہت سے واحد ہے اسی طرح یہ وجود طبعی بھی کثرت شخصی کی جہت سے کثیر ہے۔

طبیعت مرسلہ وجود طبعی کے اعتبار سے ایک ایک فرد کے وجود سے موجود اور ایک ایک فرد کے عدم سے معدوم ہوگی جیسے انسان کہ زید و عمرو و بکر میں سے ہر ایک کے وجود سے موجود اور ان میں سے ہر ایک کے انقراض سے منتفی ہوتا ہے پس زید کے وجود کے وقت کہہ سکتے ہیں کہ انسان موجود ہے

کیا کوئی خیال کر سکتا ہے کہ موجودہ افراد سے پہلے انسان موجود نہیں ہے یا بعد کو موجود نہوگا۔ یا موجودہ افراد کے ساتھ موجود نہیں ہے کیا تلامزم یہیولی و صورت کی بحث میں ثابت نہیں ہے کہ صورت جرمیہ کا مطلق وجود یہیولی کے وجود خاص کی علت ہے اور یہیولی کا وجود خاص صورت جرمیہ کے وجود خاص کی علت ہے اور ظاہر ہے کہ علت کی علت بھی علت ہوا کرتی ہے پس صورت جرمیہ کا وجود مطلق صورت جرمیہ خاص کے وجود کی علت ہوگا اگر وجود الہی کسی شے کا اوس کے وجود طبعی سے مقدم نہیں ہے تو صورت جرمیہ کا مطلق وجود و صورت جرمیہ خاص کے وجود کی علت کیونکر ہو سکتا ہے پس ثابت ہوا کہ وجود الہی وجود طبعی سے مقدم ہے۔

حکم ثالث

طبیعت مرسلہ کے لئے دو طرح کے احکام ہیں۔ بعض وجود الہی کے اعتبار سے اور بعض وجود طبعی کے اعتبار سے۔ پہلی قسم کے احکام کا افراد کی طرف متجاوز ہونا ضرور نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ شخصی اور فردی خصوصیت اوں احکام سے مانع ہو۔ اور دوسری قسم کے احکام طبیعت مرسلہ کے لئے وجود الہی کے اعتبار سے بھی فی الجملہ ثابت ہو سکتے ہیں کیونکہ وجود الہی اور وجود طبعی حقیقتاً

اور وہ تخم جو زمین میں بویا جائے اگر ایک مدت تک اوس پر بارش نہ برے
 اور اوس پر کیفیات و کمیات تبدیل اور اشکال و صورتوں و نہوں وہ تخم
 کوئی خاص درخت نہیں ہو سکتا بخلاف وجود الہی انسان یا وجود الہی درخت
 کہ اوس کو ان امور کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ وجود مطلق انسان
 اور مطلق درخت کو خاص خاص انسان اور خاص خاص درخت کے موجود ہونے
 پیشتر حاصل ہے بلکہ خاص خاص انسان اور خاص خاص درخت کا وجود
 مطلق انسان اور مطلق درخت کے وجود پر موقوف ہے۔

کیا یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ اگر مطلق انسان یا مطلق درخت موجود
 نہ تو کوئی خاص انسان یا خاص درخت موجود ہو سکتا ہے اور اگر مطلق حیوان
 یا مطلق جسم یا مطلق مادہ و نار و ہوا یا مطلق شب و روز نہ تو کوئی خاص حیوان
 یا کوئی خاص جسم یا کوئی خاص مادہ و نار و ہوا یا کوئی خاص شب و روز موجود ہو سکتی
 ہیں۔ ہرگز نہیں۔ اس لیے کہا گیا ہے کہ (وجود الطباع المرسلۃ قبل کل کثرۃ
 ومع کل کثرۃ و بعد کل کثرۃ) یعنی طبیعت مرسلہ کا وجود الہی (جسے وجود عام بھی
 کہا جاتا ہے) خصوصیات شخیصہ سے قطع نظر ہر کثرۃ سے قبل اور ہر کثرۃ کے بعد
 اور ہر کثرۃ کے ساتھ پایا جاتا ہے۔

حکم صادق ہوں گے۔

اسی لیے فلاسفہ نے کہا ہے دو ضد ایک محل میں جمع ہو سکتے ہیں
 اس کا مطلب یہ ہے کہ دو موجبہ و سالبہ مملکہ قدماۃ جن میں طبیعت مرسلہ موجود
 بوجود الہی موضوع ہوا کرتی ہے باہم تناقض نہیں ہوتے جیسے الانسان
 عالم والا انسان لیس لجام کیونکہ طبیعت مرسلہ کے لیے وجود الہی کے اعتبار سے
 احکام متضادہ ثابت کیے جاتے ہیں جس کا ذکر پہلے آچکا بخلاف وجود طبی
 کے کہ طبیعت تشخصیہ ان واحدین احکام متضادہ کی مورد نہیں بن سکتی کیونکہ
 ظاہر ہے کہ ان واحدین انسان شخصی وجود زید کے اعتبار سے معدوم اور
 موجود نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ مطلق انسان کے لیے احکام متضادہ کا
 ثابت ہونا الہی وجود کے ہی اعتبار سے ہوتا ہے نہ طبی وجود کے اعتبار سے
 لیکن زاہد ہر دی کا بیان ہے کہ ذات شیء بھی لا بشرط شیء اعتبار کی جاتی ہے
 اور اس صورت میں اس کا حکم یہ ہے کہ ایک فرد کے تحقق سے متحقق اور
 ایک فرد کے انتفاء سے منتفی ہوتی ہے اور کبھی بشرط لاشی من حیث الاطلاق
 اس طور پر اعتبار کی جاتی ہے کہ حیثیت اطلاق صرف بحاظ ہی میں رہتی ہے
 نہ بلخو ظمین اس صورت میں اس طبیعت مجرہ کا یہ حکم ہے کہ ایک فرد کی تحقق سے

ایک ہی بین صرف اضافت و نسبت کا فرق ہے کیونکہ زید کا وجود مثلاً جب خصوصیت شخصی سے قطع نظر کی جائے گی تو وہی انسان کا وجود الہی کہلائے گا اور اگر خصوصیت شخصی کا اعتبار کیا جائے گا تو وہی انسان کا وجود طبی کہلائے گا۔ پس معلوم ہوا کہ دونوں وجود متحد بالذات اور مختلف بالاعتبار ہیں لیکن تفاوت حقیقت و ذات کی طرح تفاوت اعتبار سے بھی احکام مختلف ہو جاتے ہیں جیسے کہ بیان سابق سے ظاہر ہے۔ اس لیے کہا گیا ہے (لو بطلت الاعتبارات لبطلت الحکمت)۔

حکم رابع

جب طبیعت مرسلہ دو وجود سے موجود ہے اور ہر وجود کے اعتبار سے اس کا ایک حکم جداگانہ ہے تو صنف ہی طبیعت مطلقہ دو حکم تناقض کی حامل ہوگی آیا عمر کے موجود اور زید کے نابود ہونے کے وقت نہیں کہہ سکتے ہیں کہ انسان معدوم بھی ہے اور موجود بھی اگر نہیں کہہ سکتے ہیں تو عدم زید سے کونسی شیء معدوم ہوئی ہے اور وجود عمر سے کونسی شیء موجود ہوئی ہے پس انسان مرسل کو ایک ہی وقت میں موجود اور معدوم کہا جائے گا اور وہ دو حکم تناقض کا (جیسے ثبوت وجود و سلب وجود) محکوم علیہ بنے گا اور دونوں

نہ کسی فرد کے ساتھ موجود ہو سکتی ہے اور نہ اوس کو کسی فرد کے ساتھ اتحاد ہو سکتا ہے
اگر کہا جائے کہ میرزا بہ کے قول کا یہ مطلب ہے کہ جب طبیعت مجرد
میں لحاظ تجرید سے قطع نظر کی جائے تو وہ طبیعت مجردہ ایک فرد کے تحقق سے
منتفی اور جملہ افراد کے انتفا سے منتفی ہوگی کیونکہ قطع نظر لحاظ تجرید کے ہر ایک
فرد کے ساتھ اوس کا اتحاد متصور ہے پس ضرور ہی کسی ایک فرد کے وجود سے
خارج میں موجود ہوگی۔ اور باتنہای جمیع افراد منتفی۔

تینوں جواب دیا جائے گا کہ اس صورت میں قضیہ طبعیہ کے موضوع میں
(جو طبیعت مجردہ ہے) اور قضیہ مملہ قدما یہ کے موضوع میں جو طبیعت مرسلہ ہے
کوئی فرق باقی نہیں رہے گا کیونکہ طبیعت مرسلہ کی طرح قطع نظر لحاظ تجرید سے
طبیعت مجردہ بھی وجود الہی و طبعی کے ساتھ موجود ہوگی جب طبیعت مجردہ پہلے
اعتبار سے ایک فرد کے وجود سے موجود اور جملہ افراد کے انتفا سے منتفی ہو
اور دوسرے اعتبار سے ہر فرد کے وجود سے موجود اور ہر فرد کے انتفا سے
منتفی ہو تو طبیعت مرسلہ او طبیعت مجردہ میں کوئی امتیاز ہوگا کیونکہ لحاظ
تجرید سے قطع نظر یا تو مرتبہ لا بشرط شئی ہے یا مرتبہ بشرط شئی۔

مرتبہ اول طبیعت مرسلہ موضوع مملہ قدما یہ۔ مرتبہ دوم طبیعت مخلوطہ موضوع

متحقق اور جملہ افراد کے انفرادے منفی ہوتی ہے پس پہلے اعتبار سے معاملہ
 قدامیہ کا موضوع اور دوسرے اعتبار سے قضیہ طبعیہ کا موضوع بنتی ہے
 علاوہ بریں پہلے اعتبار سے ذہنی اور خارجی دونوں طرح کے احکام اوس کے لئے
 ثابت ہو سکتے ہیں جیسے الانسان نوع وکاتب اور دوسرے اعتبار سے
 صرف ذہنی احکام ہی اوس کو ثابت ہوں گے جیسے الانسان نوع کیونکہ
 اس صورت میں موضوع وہ انسان واقع ہوا ہے جس میں صرف انسانیت ہی
 کا لحاظ اور جمیع خصوصیات کی نفی کا اعتبار کیا گیا ہے پس اس وقت کوئی او
 شی سوامی اون احکام کے ثابت نہیں ہو سکتی جو صرف نفس انسانیت کے
 اعتبار سے مترتب ہوتی ہیں (جیسے کلیت و ذاتیت نوعیت وغیرہ)

تردید

پہلے گزر چکا ہے کہ طبیعت مجردہ کا پایا جانا ذہن میں ہو یا خارج میں محال ہے
 کیونکہ کسی شی کا وجود بلا تشخص نہیں ہو سکتا اس لئے حکما نے کہا ہے ”دالم
 یتشخص لم یوجد“ پس طبیعت مجردہ موجود فی الاعمیان یا فی الازہان کیونکر ہو سکتی
 ہے اس صورت میں زائد ہر وی کا یہ قول کہ طبیعت مجردہ ایک فرد کی تحقق سے
 خارج میں موجود ہو سکتی ہے صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ اس اعتبار سے طبیعت مجردہ

فهرست رساله

مسئله وجود	از صفحه ۱ تا صفحه ۱۰
مسئله جعل	از صفحه ۱۱ تا صفحه ۳۴
مسئله وجود کلی طبیعی	از صفحه ۳۵ تا صفحه ۵۴
مسئله تشکیک	از صفحه ۵۵ تا صفحه ۸۵
چند اختلافات حکما متعلقه امور تشکیک	از صفحه ۸۶ تا صفحه ۹۶
احکام طبیعت مسئله	از صفحه ۹۷ تا آخر کتاب

قضیہ تخصیص پر قطع نظر کا طبعیہ سے وہ کونسا مرتبہ ہے جو قضیہ طبعیہ کا موضوع
اور ایک فرد کے تحقق سے متحقق اور جملہ افراد کے انتفاء سے منتفی ہو سکے۔

فقط تم تم تم

الکرسا

یہ

یہ

صحت نامہ

صفحہ	طرز غلط	صحیح	صفحہ	طرز غلط	صحیح
۲	لامر	لامر	۵۱	ہوسکی	ہوسکے
۲	میرہیت	میرہیت	۶۹	الویت	الویت
۶	سودوی	سودوی	۷۵	متفاوت	متفاوت
۷	کلر کلی	کلر کلی	۷۷	ذات واجب	ذات واجب
۱۳	مردات	مردات	۷۸	وفات ذاتی	وفات ذاتی
۱۵	ہے	ہوگی	۷۸	ہے یا نہیں	ہوگا یا ہوگا
۱۷	نصف	نصف	۸۰	عمق	عمق
۲۲	ثبوت	ثبوت	۸۱	مقتضی	مقتضی
۳۲	ساخت	ساخت	۹۳	بہ معنی	بہ معنی
۳۶	ہے	ہو	۹۷	واحد ہی	واحد ہی
۳۸	مناسب	مناسب	۱۰۰	اس لیے	اس لیے
۳۹	ہوئی	ہوئی			
۳۹	ہیں	ہو گئے			
۴۱	شخص	شخص			
۵	مترع	مترع			

یاے معروف یا مجمل کے لکھنے میں
کاتب نے غلطی کی ہے اور اسطر حکم اور بھی چھوٹی
چھوٹی غلطیاں ہیں۔ ناظرین خیال رکھیں۔